В. С. Шилкарскій

ОСНОВНЫЯ РѢШЕНІЯ ПРОБЛЕМЫ СУЩАГО

J'ai trouvé que la plupart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient

Leibniz

Юрьевъ
Типографія К. Маттисена
1917

Основныя рѣшенія проблемы сущаго

В. С. Шилкарскій

ОСНОВНЫЯ РѢШЕНІЯ ПРОБЛЕМЫ СУЩАГО

J'ai trouvé que la plupart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient

Leibniz

Юрьевъ
Типографія К. Маттисена
1917

410613 у

Отдѣльный оттискъ изъ „Ученыхъ Записокъ Императорскаго Юрьевскаго Университета".

ДОРОГОМУ УЧИТЕЛЮ

ЛЬВУ МИХАЙЛОВИЧУ
ЛОПАТИНУ

КЪ ТРИДЦАТИПЯТИЛѢТІЮ
ЕГО НАУЧНО-ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ДѢЯТЕЛЬНОСТИ

1881—1916

Ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία τῇ μὲν χαλεπή, τῇ δὲ ῥᾳδία. σημεῖον δὲ τὸ μήτ' ἀξίως μηδένα δύνασθαι τυχεῖν αὐτῆς, μήτε πάντως ἀποτυγχάνειν, ἀλλ' ἕκαστον λέγειν τι περὶ τῆς φύσεως, καὶ καθ' ἕνα μὲν ἢ μηδὲν ἢ μικρὸν ἐπιβάλλειν αὐτῇ, ἐκ πάντων δὲ συναθροιζομένων γίγνεσθαί τι μέγεθος.

Aristoteles. Metaphysica.

La vérité est plus répandue qu'on ne pense; mais elle est très-souvent fardée et très-souvent enveloppée, et même affaiblie, mutilée, corrompue par des additions qui la gâtent ou la rendent moins utile. En faisant remarquer cette trace de la vérité dans les anciens, ou, pour parler plus généralement, dans les antérieurs, on tirerait l'or de la boue, le diamant de la mine et la lumière des ténèbres; et ce serait en effet perennis quaedam philosophia.

Leibniz. Nouveaux essais.

Umiłowany mój, wiesz, że nic nie niszczemy, ale wszystko nowe budujemy, nauki nie odrzucając ale tłomacząc ... dla nas bowiem świat jest pełen prawd nowych i starych ... a posągi rozjaśniają przed nami twarze swoje i pokazują trzecie duchowe znaczenia ... Oparliśmy więc wiarę naszą na wyrozumieniu dogmatów ... z tego jednego źródła czerpiąc nasze wyrozumienie, iż wszystko przez ducha i dla ducha stworzonem jest a nic dla cielesnego celu nie istnieje ... Najmniejszy, który to poczuje — jest jako największy z nas w głębokości — a niczem się nie różni, tylko zastosowaniem idei do świata i rozszerzeniem wiedzy, która z tej wiary widzącej musi rozrość się jako świat i wszystko wytłómaczyć duchowi ludzkiemu w jego własnym świętym sumnieniu.

Słowacki. List do Rembowskiego.

Глава первая.

Значеніе вопроса объ основныхъ формахъ философскаго міропониманія.

Начиная съ великихъ представителей древней философіи, Платона и Аристотеля, черезъ всю исторію человѣческой мысли проходитъ широкое примирительное теченіе, въ основѣ котораго лежитъ убѣжденіе, что всѣ проявленія умозрительнаго творчества заключаютъ въ себѣ извѣстную — ограниченную и одностороннюю, но все же несомнѣнную — долю истины, и что, слѣдовательно, основной задачей философіи является объединеніе всѣхъ частичныхъ и одностороннихъ усмотрѣній истины въ универсальномъ міропониманіи, въ качествѣ его подчиненныхъ моментовъ. Кратко и отчетливо выражаетъ это убѣжденіе Аристотель въ началѣ второй книги своей „Метафизики": „Изслѣдованіе истины — говоритъ великій систематикъ античнаго идеализма — въ одномъ отношеніи является труднымъ, въ другомъ — легкимъ. Это видно изъ того обстоятельства, что никто не въ состояніи постигнуть истину въ полной мѣрѣ, но, въ то же время, никто не можетъ миновать ее совершенно. Дѣло въ томъ, что каждый утверждаетъ относительно природы нѣчто въ томъ или иномъ отношеніи правильное, и если взятыя въ отдѣльности эти утвержденія

не даютъ для познанія истины ничего или очень мало, то изъ соединенія ихъ получается нѣкоторая положительная величина".

Та же идея вдохновляетъ и самаго глубокаго и универсальнаго умозрительнаго генія новаго времени Лейбница. Вы ошибаетесь — говоритъ онъ, обращаясь къ представителямъ противоположныхъ философскихъ направленій, — не въ томъ, что вы утверждаете, а въ томъ, что вы отрицаете. Каждый изъ васъ со своей ограниченной точки зрѣнія видитъ опредѣленную часть истины, бѣда только въ томъ, что вы считаете тотъ уголъ зрѣнія, подъ которымъ вы разсматриваете дѣйствительность, единственнымъ и не замѣчаете, что, ставъ на иную точку зрѣнія, можно прійти къ противоположному взгляду, который вовсе не исключаетъ вашего, а по существу только дополняетъ его".

Не ведетъ ли, однако, такое убѣжденіе къ безпринципному эклектизму, который замѣняетъ подлинное умозрительное творчество случайнымъ и произвольнымъ подборомъ мнѣній, почему-либо пришедшихся по вкусу данному философу, — а такой эклектизмъ не можетъ привести ни къ чему иному, кромѣ рѣшительно скептицизма, для котораго всѣ философскія утвержденія равноцѣнны и, по существу, не имѣютъ никакихъ преимуществъ другъ передъ другомъ. Эта примирительная и, въ то же время, обезцѣнивающая положительное философское творчество точка зрѣнія чрезвычайно удачно развивается въ одномъ изъ отрывковъ поэмы Алексѣя Толстого „Донъ-Жуанъ":

Хотѣлъ вамъ доказать я,
Что всѣмъ системамъ, безъ изъятья,
Есть въ безпредѣльности просторъ,
И что, куда мы нашъ ни кинемъ взоръ,
Мы, мѣтя въ кругъ неизмѣримый,
Никакъ попасть не можемъ мимо.
Въ той области, гдѣ центра нѣтъ,
Гдѣ центромъ служитъ каждый пунктъ случайный,

Гдѣ вмѣстѣ явно все и тайно,
И гдѣ условны мракъ и свѣтъ —
Тамъ всѣ воззрѣнія возможны,
Всѣ равно вѣрны или равно ложны.
Поэтому и вашъ я допускаю взглядъ,
И если на явленій рядъ
Съ извѣстной точки посмотрю я,
Готовъ, какъ вы, кричать я: Аллилуя!
Ура! Осанна! Святъ, святъ, святъ!
Усердья моего ничье не перевыситъ;
Досадно то, что результатъ
Отъ точки зрѣнія зависитъ.

Толстой влагаетъ это разсужденіе въ уста Сатаны (не трудно узнать его великій прообразъ въ Мефистофелѣ Гете). Сатана, конечно, правъ въ томъ, что „результатъ отъ точки зрѣнія зависитъ", и если бы всѣ точки зрѣнія были одинаково ограниченны и условны, то мы не имѣли бы никакого права говорить о философіи, какъ объ истинномъ и, слѣдовательно, общеобязательномъ знаніи дѣйствительной природы вещей. Но вѣдь убѣжденіе въ равноцѣнности всѣхъ точекъ зрѣнія въ сущности нигдѣ и никогда не оправдывается. Путникъ, глядящій на какую-нибудь широкую и богатую долину изъ глубокой и узкой пещеры, видитъ несравненно меньше, чѣмъ его товарищъ, созерцающій ее съ вершины высокой горы. Ту часть долины, которая доступна зрителю, находящемуся въ глубинѣ пещеры, видятъ оба путника, но одинъ изъ нихъ видитъ только эту часть и ничего не хочетъ знать о всемъ томъ, что находится внѣ его узкаго кругозора, тогда какъ другой не стѣсненъ этимъ кругозоромъ и, поэтому, хорошо видитъ многочисленные предметы, существованіе которыхъ первый путникъ со своей „пещерной" точки зрѣнія долженъ рѣшительно отрицать, и едва ли нужно настаивать на томъ, что „идолы пещеры", въ самомъ дѣлѣ, играютъ во всѣхъ областяхъ духовной жизни людей очень значительную роль.

Въ древности, какъ извѣстно, въ астрономіи господствовала система гомоцентрическихъ сферъ. Нельзя сказать, чтобы эта система была безусловно ложной: она давала болѣе или менѣе точное описаніе и объясненіе очень многихъ небесныхъ явленій *съ точки зрѣнія наблюдателя, находящагося на землѣ*. Въ шестнадцатомъ вѣкѣ надъ нею окончательно восторжествовала геліоцентрическая система[1]), но это торжество никакъ не слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, что геоцентрическая теорія во всѣхъ своихъ составныхъ моментахъ оказалась однимъ сплошнымъ заблужденіемъ, — неправильной была только точка зрѣнія, съ которой разсматривались движенія небесныхъ тѣлъ, и Коперникъ, ставъ на точку зрѣнія наблюдателя, находящагося на солнцѣ, показалъ, что всѣ тѣ явленія, на которыя опиралась геоцентрическая гипотеза, легко и просто объясняются съ точки зрѣнія его теоріи, и что, кромѣ этихъ явленій, новая астрономическая система истолковываетъ массу фактовъ, къ которымъ прежняя теорія не имѣла никакого доступа; вмѣстѣ съ тѣмъ Коперникъ разрѣшилъ при помощи своей теоріи многія трудности, передъ которыми прежніе астрономы останавливались въ совершенномъ безсиліи.

Нельзя не признать, что всякая система необходимо предполагаетъ ту или иную точку зрѣнія, но изъ этого никакъ не слѣдуетъ дѣлать того вывода, который кратко и остроумно формулируетъ знаменитый французскій физіологъ Flourens: „Le système consiste à ne voir les choses que d'un côté". Движеніе небесныхъ тѣлъ можно — въ принципѣ, разумѣется, — разсматривать съ весьма различныхъ точекъ зрѣнія, но въ однихъ случаяхъ мы получаемъ о немъ болѣе полное и правильное педставленіе, въ другихъ — менѣе правильное. И существуетъ только одна точка зрѣнія, которая позволяетъ обнять всѣ важнѣйшія астрономическія явленія въ одномъ цѣльномъ и законченномъ построеніи.

Если философія есть не случайное, пестрое и произвольное собраніе отдѣльныхъ мнѣній, а подлинная наука о дѣйствительныхъ вещахъ и дѣйствительныхъ отношеніяхъ, то и въ ней различныя точки зрѣнія, на которыя она становится по отношенію къ своему предмету, могутъ и должны быть объединены въ такой концепціи, которая низводитъ всѣ предварительныя, частичныя и одностороннія, усмотрѣнія истины на степень своихъ подчиненныхъ моментовъ и, такимъ образомъ, гармонически сочетаетъ ихъ въ своемъ внутреннемъ единствѣ.

Чѣмъ же обусловливаются тѣ различныя точки зрѣнія, съ которыхъ философская мысль разсматриваетъ дѣйствительность? Такъ какъ дѣйствительность *одна*, то ихъ различіе не можетъ зависѣть отъ *предмета* познанія: оно должно быть выведено отъ начала до конца изъ многосторонней и, слѣдовательно, допускающей различныя точки зрѣнія, природы нашей познавательной дѣятельности. Становясь на эти основныя, обусловленныя самимъ существомъ нашего познающаго субъекта, точки зрѣнія, человѣческая мысль приходитъ къ основнымъ формамъ умозрительнаго міропониманія, и какъ ни разнообразны проявленія философскаго творчества, каждое изъ нихъ такъ или иначе примыкаетъ и развиваетъ съ той или иной стороны одну изъ немногихъ, коренящихся въ самой природѣ нашего познанія, концепцій.

Такъ какъ всѣ основныя, или типическія концепціи дѣйствительности различаются другъ отъ друга по тому рѣшенію, которое каждая изъ нихъ даетъ центральной философской проблемѣ — проблемѣ сущаго, то вопросъ объ основныхъ формахъ философскаго міропониманія сводится къ вопросу объ *основныхъ рѣшеніяхъ проблемы сущаго*.

Къ какимъ же типическимъ рѣшеніямъ своей основной проблемы приходитъ въ своемъ поступательномъ движеніи

философская мысль и какимъ образомъ эти рѣшенія вытекаютъ изъ природы нашей познавательной дѣятельности?

Вопросъ этотъ пытались разрѣшить, исходя изъ основоположеній спиритуалистической философіи, два выдающихся представителя ея — Левъ Михайловичъ Лопатинъ и Густавъ Тейхмюллеръ. На предложенныхъ ими классификаціяхъ типическихъ формъ умозрительнаго пониманія дѣйствительности мы прежде всего и остановимся.

Глава вторая.

Классификаціи Лопатина и Тренделенбурга-Тейхмюллера.

I.

Кажущееся неограниченнымъ разнообразіе философскихъ идей въ исторіи, по убѣжденію Лопатина, можетъ быть сведено „къ весьма немногимъ повторяющимся общимъ типамъ умозрительнаго міропониманія". Разумѣется, при этомъ необходимо имѣть въ виду не болѣе или менѣе случайный составъ отдѣльныхъ философскихъ системъ, въ которыхъ огромную роль играютъ не допускающія строгаго теоретическаго обоснованія субъективныя предположенія, догадки и вѣрованія ихъ творцовъ, а внутреннюю логику философскихъ ученій, т. е. „выражающуюся въ нихъ связь опредѣленныхъ логическихъ выводовъ съ опредѣленными универсальными принципами". „Форма этихъ типическихъ воззрѣній — говоритъ Лопатинъ — можетъ очень мѣняться по пріемамъ и методамъ ихъ логическаго обоснованія, по степени полноты, послѣдовательности и законченности ихъ развитія, наконецъ, въ зависимости отъ дополнительныхъ предположеній, заимствованныхъ изъ религіознаго или научнаго источника, которыя въ общемъ міросозерцаніи отдѣльныхъ мыслителей часто сливаются въ одно неразлѣльное цѣлое съ ихъ онтологическими и метафизическими концепціями, — но типическое содержаніе этихъ основныхъ философскихъ воззрѣній въ томъ, что оно имѣетъ существеннаго, остается неизмѣннымъ"

(Типическія системы философіи. — Вопросы философіи и психологіи. Кн. 83. Май-Іюнь 1906 г. Стр. 269).

Общіе типы умозрительнаго міропониманія появляются на исторической сценѣ не случайно, а въ опредѣленной послѣдовательности. Такіе періоды, какъ древняя философія или философія новаго времени, отъ эпохи Возрожденія до нашихъ дней, представляютъ собою законченные историческіе циклы, въ которыхъ господствуетъ въ общемъ „единообразный порядокъ историческаго преемства въ типахъ философскаго міропониманія". „Философская мысль и въ древней Греціи, и въ новой Европѣ, несмотря на рѣзкое несходство историческихъ условій ея возникновенія, первоначально принимаетъ форму гилозоизма, т.-е. безразличнаго смѣшенія опредѣленій духовныхъ и вещественныхъ въ представленіи о существующемъ, съ признаніемъ за первую основу вещей начала столько же духовнаго, сколько и матеріальнаго (напр., воздуха или эѳира, который одновременно есть и вещественная стихія, изъ которой выдѣлились всѣ другія стихіи, и верховный божественный разумъ, все направляющій соотвѣтственно высшимъ законамъ нравственной правды). Эта точка зрѣнія, сначала общая у всѣхъ философовъ, въ дальнѣйшемъ развитіи мысли, въ своемъ чистомъ видѣ почти не повторяется — развѣ за исключеніемъ періодовъ явнаго упадка умозрительныхъ интересовъ, — и обыкновенно замѣняется господствомъ или дуалистическихъ (основанныхъ на признаніи абсолютно противоположной природы у матеріи и духа) или матеріалистическихъ воззрѣній. Далѣе, въ связи съ сознаніемъ внутреннихъ логическихъ противорѣчій въ дуалистическихъ и матеріалистическихъ теоріяхъ, обыкновенно пріобрѣтаютъ силу скептическія ученія, въ послѣдней инстанціи всегда опирающіяся на предположеніе объ абсолютной непостижимости настоящей сущности вещей (точка зрѣнія феноменизма или иллюзіонизма). И наконецъ въ эпохи наибольшаго расцвѣта умозрительнаго

творчества и наибольшей широты философскихъ запросовъ, въ напряженной борьбѣ съ раньше пережитыми формами философской мысли, односторонность и недостаточность которыхъ вполнѣ понята и сознана, начинаютъ возникать попытки дать законченное идеалистическое или духовное толкованіе существующаго." (Стр. 270, 271.)

Такимъ образомъ, Лопатинъ приходитъ къ слѣдующимъ типическимъ формамъ философскихъ воззрѣній: „1) Гилозоизмъ, 2) дуализмъ матеріи и духа, 3) матеріализмъ (ученіе о томъ, что истинно-сущее есть протяженно-непроницаемая подвижная субстанція, имѣющая только внѣшнія — механическія и физическія — опредѣленія, но не обладающая никакими внутренними, духовными свойствами). 4) Феноменизмъ или агностицизмъ; иначе его можно охарактеризовать, какъ *ноуменизмъ*, отъ кантовскаго термина *ноуменъ*, которымъ онъ обозначаетъ непостижимыя и ни въ какомъ человѣческомъ положительномъ понятіи невыразимыя *вещи въ себѣ*. Феноменизмъ въ своемъ скептическомъ основоположеніи: наше знаніе ограничено и призрачно, — мы знаемъ только явленія, но никогда не знаемъ и не можемъ узнать сущностей или субстанцій, — очевиднымъ образомъ предполагаетъ дѣйствительное существованіе какихъ-то непостижимыхъ и на явленія ни въ чемъ непохожихъ субстанцій; иначе для скептической оцѣнки нашего познанія не было бы никакого основанія. 5) Идеализмъ или спиритуализмъ" (Стр. 274).

Двѣ изъ этихъ системъ, именно, гилозоизмъ и дуализмъ имѣютъ явно смѣшанный и производный характеръ, такъ какъ сочетаютъ въ себѣ начала, выступающія въ другихъ системахъ въ своей обособленности и исключительности. Дуализмъ представляетъ сочетаніе принциповъ спиритуализма и матеріализма *въ ихъ понятой противоположности* въ одно цѣлое, а гилозоизмъ — *смѣшеніе* этихъ принциповъ вслѣдствіе неясности ихъ содержанія для

мысли. Такимъ образомъ обѣ системы составляютъ только различныя ступени въ развитіи дуалистическихъ представленій (безсознательную и сознательную). Но въ этомъ заключается и судъ надъ ними по ихъ существу. Онѣ находятся въ явномъ противорѣчіи съ основной тенденціей мысли къ единству пониманія. Философія, стремящаяся понять бытіе вещей въ ихъ дѣйствительности, не можетъ успокоиться на непримиримой двойственности началъ. А именно такую двойственность имѣемъ мы въ обычныхъ представленіяхъ о матеріи и духѣ, какъ независимыхъ сущностяхъ, которыя по всѣмъ признакамъ отрицаютъ другъ друга (одна протяженна, другая непротяженна, одна имѣетъ чисто внутреннее бытіе, другая — чисто внѣшнее, одна сознаетъ себя, другая абсолютно безсознательна и т. д.). Какъ изъ нихъ склеить единое существованіе міра? Поставить ли эти сущности рядомъ? Но что же ихъ можетъ связать и заставить дѣйствовать другъ на друга? Приписать ли свойства обѣихъ одной первоначальной вещи, какъ дѣлаютъ гилозоисты? Но стоитъ подумать о такой вещи ясно, какъ изъ одной вещи выйдетъ непремѣнно двѣ. Пускай мы согласимся, что всемірный творческій разумъ есть воздухъ или эѳиръ. Мы тотчасъ же убѣдимся, что между воздухомъ въ его физическихъ свойствахъ и безконечнымъ разумомъ въ его идеальныхъ и абсолютныхъ опредѣленіяхъ нѣтъ никакого подобія, никакой связи, никакого логическаго отношенія. — Итакъ дуализмъ противорѣчитъ основной задачѣ философіи — понять единство существующаго. Въ философіи можетъ имѣть мѣсто только дуализмъ относительный, но никакъ не абсолютный: въ мірѣ мыслимо дѣйствіе лишь такихъ противоположностей, которыя допускаютъ происхожденіе отъ одного общаго источника. Такимъ образомъ только дѣйствительно монистическія системы удовлетворяютъ нормальнымъ требованіямъ философскаго пониманія. Напротивъ, дуалистическія ученія въ формѣ ли гилозоизма или дуализма

матеріи и духа, или наконецъ абсолютной двойственности еще какихъ-нибудь началъ, несовмѣстимы съ самой задачей философіи. Съ другой стороны, даже и помимо вопроса о ихъ внутреннихъ недостаткахъ, дуалистическія системы, просто въ виду ихъ смѣшаннаго характера, не могутъ разсматриваться, какъ независимые типы" (Стр. 275, 276).

„Поэтому основной и типическій характеръ приходится приписать только чистымъ и монистическимъ системамъ: матеріализму, феноменизму и спиритуализму (поскольку всякій послѣдовательно и до конца проведенный идеализмъ неизбѣжно получаетъ спиритуалистическій обликъ). Другими словами мы имѣемъ только три основные типа умозрительнаго пониманія вещей. Легко видѣть, что ихъ не можетъ и не должно быть больше: это ясно вытекаетъ изъ самой психологіи человѣческаго ума. Наша мысль никогда не бываетъ абсолютно безпредметной; какъ бы она ни была отвлеченна, она всегда направлена на что-нибудь данное, на нѣкоторое наличное ей содержаніе, хотя бы она его разсматривала въ самыхъ общихъ признакахъ и отношеніяхъ. Поэтому каждое дѣйствіе разума въ послѣднемъ своемъ основаніи должно имѣть точку отправленія и постоянную точку опоры въ непосредственно наличномъ, прямо испытанномъ, въ томъ, что можно назвать воззрѣніями или, употребляя еще болѣе широкій терминъ, непосредственными переживаніями нашего сознанія и самочувствія. Въ этомъ отношеніи вполнѣ правильно приходится утверждать: понятій совсѣмъ безъ воззрѣній нѣтъ, если только они не выражаютъ голаго отрицанія. Но что же намъ прямо открыто, что нами непосредственно переживается? Въ отвѣтѣ также едва ли можетъ быть сомнѣніе: непосредственно намъ открыта только сознательная жизнь нашего собственнаго духа, во всѣхъ ея развѣтвленіяхъ и отдѣлахъ, и все другое, лишь насколько оно въ нее входитъ и составляетъ ея часть. Но въ себѣ мы находимъ, съ одной стороны, данныя о

своемъ собственномъ внутреннемъ субъективномъ существованіи (въ формѣ нашей воли, чувства, пониманія), съ другой стороны, о какомъ-то существованіи, намъ внѣшнемъ и отъ насъ отличномъ, которое, однако, все же непосредственно рисуется для насъ качествами и отношеніями нашихъ душевныхъ состояній — ощущеній. Такъ возникаетъ для насъ различіе опыта внутренняго и опыта внѣшняго. Одни и тѣ же данныя непосредственнаго сознанія, одинъ разъ отнесенныя во всей своей совокупности къ переживающему ихъ субъективному центру, порождаютъ концепцію **д у х а**, — другой разъ, въ опредѣленной своей части (въ совокупности внѣшнихъ ощущеній) отнесенныя къ чему-то постороннему намъ и отъ насъ независимому, сливаются въ концепцію **т ѣ л ъ** или матеріальнаго міра. Внѣ разнообразныхъ группировокъ этихъ данныхъ и внушаемыхъ ими концепцій наша мысль не можетъ имѣть никакого положительнаго содержанія: всѣ категоріи нашего ума выростаютъ на этой почвѣ и не могутъ быть отъ нея оторваны. А это значитъ, что мы только то можемъ понять и представить себѣ, какъ дѣйствительное, что подчиняется духовнымъ или матеріальнымъ аналогіямъ, т. е. чему мы можемъ приписать или духовные, или матеріальные признаки. Что совсѣмъ и ни въ какомъ отношеніи не имѣетъ въ себѣ ничего духовнаго или физическаго, то мы не можемъ положительно мыслить, какъ реальное. Это общее правило можно было бы назвать **в о з з р и т е л ь н ы м ъ п о с т у л а т о м ъ** нашей мысли. Что не мыслитъ и не хочетъ и ничего не чувствуетъ, и что, съ другой стороны, не протяженно, не движется и не обнаруживается ни въ какихъ другихъ внѣшнихъ дѣйствіяхъ, то для нашей мысли совершенное ничто. И если, тѣмъ не менѣе, мы по какимъ-нибудь соображеніямъ чему-либо подобному захотимъ приписать реальность, мы можемъ составить о немъ только чисто отрицательное понятіе, черезъ устраненіе всего намъ понятнаго, т. е. признать его какъ

что-то абсолютно непостижимое. Все это относится и къ нашимъ понятіямъ объ абсолютной основѣ или объ абсолютной природѣ вещей. Сущность вещей должна быть понимаема или по духовнымъ, или по физическимъ аналогіямъ, и если она въ нихъ совсѣмъ и никакъ не умѣщается, мы не можемъ о ней составить никакой положительной идеи, — въ этомъ естественная граница всякихъ метафизическихъ построеній. А изъ этого съ очевидностью вытекаетъ, что можетъ быть только двѣ положительныя типическія системы метафизики: спиритуализмъ, понимающій дѣйствительность по аналогіямъ духовнымъ, и матеріализмъ, понимающій ее по аналогіямъ физическимъ. Рядомъ съ ними возможна одна отрицательная типическая система, не признающая въ истинной реальности никакого подобія съ какими-нибудь духовными или матеріальными отношеніями и свойствами — таковъ агностицизмъ или ноуменизмъ. Всѣ исторически существующія философскія теоріи въ своей метафизической части представляютъ только различныя видоизмѣненія, сочетанія и смѣшенія этихъ основныхъ и неустранимыхъ точекъ зрѣнія" (Стр. 276—278).

II.

У Тейхмюллера мы находимъ двѣ, нѣсколько отличныхъ другъ отъ друга, классификаціи типическихъ формъ философіи: одну въ сочиненіи „О безсмертіи души", другую въ главномъ метафизическомъ произведеніи великаго мыслителя „Дѣйствительный и кажущійся міръ".

Изъ числа типическихъ системъ философіи Тейхмюллеръ исключаетъ, съ одной стороны, наивный матеріализмъ, или гилозоизмъ, который еще не замѣчаетъ противоположности духовнаго и матеріальнаго началъ дѣйствительности, — съ другой стороны, дуализмъ, или спи-

ритуализмъ (?), который не усматриваетъ никакой трудности въ признанiи безусловной двойственности этихъ началъ [1]).

За этими двумя начальными стадiями въ развитiи человѣческой мысли слѣдуютъ три типическихъ мiропониманiя [2]). Идеализмъ приписываетъ подлинную реальность исключительно идеальному бытiю — матерiальная дѣйствительность для него не что иное, какъ функцiя идеальнаго принципа; напротивъ, матерiализмъ признаетъ только внѣшнее, матерiальное бытiе и разсматриваетъ духовную дѣйствительность, какъ функцiю матерiи. Односторонность обѣихъ точекъ зрѣнiя заставляетъ человѣческую мысль искать средняго, примирительнаго рѣшенiя. Такое примирительное рѣшенiе создаетъ Спиноза своимъ ученiемъ о тождествѣ духовнаго и матерiальнаго началъ дѣйствительности, какъ аттрибутовъ, или свойствъ единой божественной субстанцiи.

Такъ какъ въ основѣ всѣхъ этихъ коцепцiй — матерiализма, идеализма и спинозизма — лежитъ неправильное противоположенiе духовнаго и матерiальнаго бытiя, то ни одна изъ нихъ не можетъ притти къ истинному рѣшенiю онтологической проблемы, и философiи не остается ничего иного, какъ отказаться отъ этого противоположенiя и признать, что все матерiальное есть лишь феноменъ, или явленiе, то-есть „присущiй нашимъ чувствамъ способъ представленiя и созерцанiя" и что, слѣдовательно, подлинная реальность принадлежитъ только индивидуальнымъ духовнымъ существамъ, которыя мы не можемъ мыслить иначе, какъ по аналогiи съ нашимъ „я". Эту новую концепцiю Тейхмюллеръ называетъ четвертымъ мiропониманiемъ, или персонализмомъ [3]).

Такова классификацiя, которую Тейхмюллеръ излагаетъ въ сочиненiи о безсмертiи души. Какъ указываетъ самъ Тейхмюллеръ, онъ заимствуетъ ее у своего учителя Адольфа Тренделенбурга. Въ предисловiи къ сочиненiю „Кажущiйся

и дѣйствительный міръ" нашъ философъ вноситъ въ эту классификацію одну существенную поправку, именно, онъ находитъ, что Тренделенбургъ оказываетъ слишкомъ большую честь философіи Спинозы, разсматривая ученіе о тождествѣ мысли и бытія, какъ самостоятельную и значительную концепцію. Аттрибутъ мышленія не связанъ у Спинозы какимъ бы то ни было отношеніемъ съ аттрибутомъ протяженности; при такой безусловной взаимной независимости мысль ничего не можетъ знать о расположенномъ въ пространствѣ матеріальномъ мірѣ, и, слѣдовательно, вся философія природы основана у Спинозы на грубомъ недоразумѣніи. Но если это такъ, то на спинозизмъ никакъ нельзя смотрѣть, какъ на концепцію, гармонически примиряющую противоположности идеализма и матеріализма. Мѣсто, которое въ классификаціи Тренделенбурга занимаетъ система Спинозы, должна по праву занять система Платона, который преодолѣваетъ абсолютную противоположность идеальнаго и матеріальнаго бытія, смѣшивая въ своей душѣ міра, какъ самодвижущемся началѣ, идею и движеніе, мысль и „слѣпое бытіе", и пытаясь доказать необходимость этого смѣшенія и соединенія діалектическимъ путемъ [4]. Монистическія системы Шеллинга и Гегеля съ ихъ идеаль-реализмомъ или реаль-идеализмомъ должны въ такомъ случаѣ разсматриваться, какъ разновидности міропониманія, созданнаго Платономъ.

III.

Классификація Тренделенбурга-Тейхмюллера, съ которой мы ознакомили нашихъ читателей въ предыдущей главѣ, построена на противоположеніи двухъ понятій, — мысли и бытія — взятыхъ въ самомъ общемъ и неопредѣленномъ смыслѣ. Тейхмюллеръ разсматриваетъ ее, поэтому, какъ предварительную и пытается, правда, въ самыхъ общихъ

чертахъ, обосновать и оправдать ее съ точки зрѣнія своей философской системы.

Если мы попытаемся разобраться въ многообразныхъ проявленіяхъ нашей познавательной дѣятельности, то намъ придется разбить ихъ на двѣ основныя группы — одну съ эмпирическимъ, другую со спекулятивнымъ содержаніемъ. Эмпирическое содержаніе мы относимъ къ объектамъ, даннымъ въ чувственномъ опытѣ, спекулятивное — къ идеямъ, или умопостигаемой области бытія. Сообразно съ этимъ двоякимъ направленіемъ нашей познавательной дѣятельности, философія принимаетъ двѣ основныя формы.

Такъ называемый матеріализмъ, демокритизмъ, или эмпиризмъ (?) проицируетъ наружу какъ многообразныя сочетанія элементовъ нашего чувственнаго опыта, такъ и связанное съ ними познаніе и вѣритъ въ реальное существованіе эмпирическихъ объектовъ, или субстанцій въ такой формѣ, въ какой онѣ представляются нашей чувственности. Концепція эта не имѣетъ никакого доступа къ отвлеченной области нашего познанія и останавливается въ совершенномъ безсиліи передъ принадлежащими къ этой области понятіями, силами, законами и духовными функціями.

Въ противоположность матеріализму идеализмъ проицируетъ наружу какъ разъ наши отвлеченныя понятія и приписываетъ субстанціальный характеръ абсолютному разуму (νοῦς), абсолютной любви и абсолютному благу, безусловной цѣли, міровому порядку и закону и тому подобнымъ высшимъ умопостигаемымъ сущностямъ. Гипостазированіе, или онтологизированіе нашихъ отвлеченныхъ понятій лишаетъ идеализмъ какой бы то ни было возможности „сказать что либо путное“ о происхожденіи даннаго въ эмпирическомъ познаніи чувственнаго міра: ни одинъ серьезный естествоиспытатель не удовлетворится такими объясненіями, какъ „твореніе изъ ничего“, „испусканіе природы“, покрывало Майи, потускнѣніе свѣта вслѣдствіе удаленія отъ первообраза и т. п.

Наконецъ, **м о н и з м ъ**, или реалъ-идеализмъ и системы изначальнаго тождества и безразличія абсолютнаго пытаются возвыситься надъ противоположностями матеріализма и идеализма и примирить ихъ въ своемъ синтетическомъ единствѣ. Системы эти сосредоточиваютъ свое вниманіе на неразрывной связи и единствѣ эмпирическихъ и спекулятивныхъ элементовъ въ нашемъ познаніи и это единство проецируютъ во внѣшній міръ: духъ и природа развиваются въ этихъ системахъ другъ изъ друга или другъ рядомъ съ другомъ діалектическимъ путемъ.

Итакъ, въ основѣ какъ матеріализма и идеализма, такъ и діалектическаго монизма лежитъ безсознательная проекція наружу произведеній нашей познавательной дѣятельности. Поэтому, во всѣхъ этихъ системахъ мы имѣемъ, по существу, не что иное, какъ **п е р с п е к т и в н ы е** образы міра, дѣйствительные только съ точки зрѣнія познающаго субъекта, который занимаетъ какъ бы центръ перспективы и безъ котораго никакая проекція не могла бы возникнуть. Тѣмъ не менѣе проективистическія системы философіи совершенно устраняютъ изъ своего поля зрѣнія познающій субъектъ и подлинную реальность приписываютъ произведеніямъ, или содержаніямъ его дѣятельности. Такъ какъ содержаніямъ познавательной дѣятельности — подъ этимъ понятіемъ Тейхмюллеръ объединяетъ какъ чувственныя созерцанія, такъ и отвлеченныя идеи и принципы — принадлежитъ только **и д е а л ь н о е б ы т і е**, то ни одна изъ проективистическихъ системъ не въ состояніи постигнуть подлиннаго, или субстанціальнаго бытія. Поэтому, Тейхмюллеръ противопоставляетъ перспективнымъ образамъ міра, созданнымъ этими системами, субъектъ, занимающій центръ перспективы и своею дѣятельностью созидающій различные образы дѣйствительности. Субстанціальное бытіе, которое проективистическія системы усматриваютъ въ идеальномъ содержаніи познанія, принадлежитъ исключительно познающему субъ-

екту. **Персоналистическая** философія преодолѣваетъ всѣ предыдущія философскія концепціи благодаря новой точкѣ зрѣнія, съ которой всѣ эти концепціи оказываются ничѣмъ инымъ, какъ перспекивными образами.

IV.

Прежде чѣмъ перейти къ дальнѣйшимъ частямъ нашего изслѣдованія о типическихъ формахъ философскаго міропониманія, мы позволимъ себѣ сопоставить классификаціи Лопатина и Тейхмюллера въ слѣдующей наглядной схемѣ:

Лопатинъ.	**Тейхмюллеръ.**
Смѣшанныя системы.	
Гилозоизмъ.	Гилозоизмъ.
Дуализмъ.	Дуализмъ.
Типическія системы.	
Матеріализмъ	Матеріализмъ
Идеализмъ или спиритуализмъ.	Идеализмъ
	Реалъ-идеализмъ
	Персонализмъ.
Скептицизмъ. (Ноуменизмъ.)	

Въ вопросѣ о смѣшанныхъ формахъ философскаго міропониманія Лопатинъ и Тейхмюллеръ приходятъ къ совершенно одинаковымъ выводамъ, да и по существу классификація ихъ въ этой своей части не вызываетъ и не можетъ вызывать никакихъ возраженій.

Далѣе оба философа разсматриваютъ **матеріализмъ**, какъ одну изъ типическихъ системъ философіи. Матеріа-

лизму Лопатинъ противопоставляетъ **идеализмъ**, обнимая этимъ понятіемъ какъ **идеализмъ отвлеченный**, такъ и **идеализмъ конкретный**, или спиритуализмъ и настаивая на томъ, что всякій послѣдовательно развитый идеализмъ неизбѣжно приводитъ къ спиритуализму. Идеализмъ же въ классификаціи Тейхмюллера соотвѣтствуетъ только тому міровоззрѣнію, которое Лопатинъ называетъ отвлеченнымъ идеализмомъ, или панлогизмомъ. Въ дѣленіи русскаго философа совершенно отсутствуетъ система реалъ-идеализма, или діалектическаго монизма; затѣмъ, въ то время какъ Лопатинъ разсматриваетъ конкретный идеализмъ, какъ неизбѣжное завершеніе всякаго идеалистическаго міропониманія, Тейхмюллеръ относитъ какъ матеріализмъ, такъ и идеализмъ въ разрядъ **проективистическихъ** міросозерцаній и противопоставляетъ имъ **персонализмъ** (конкретный идеализмъ) въ качествѣ четвертаго міропониманія, отказавшагося отъ некритическаго онтологизированія отдѣльныхъ проявленій нашей познавательной дѣятельности и возвысившагося къ познанію подлиннаго субстанціальнаго бытія, которое мы должны мыслить по аналогіи съ нашимъ „я“.

Отмѣтимъ, наконецъ, что Лопатинъ въ противоположность Тейхмюллеру считаетъ скептицизмъ, или ноуменизмъ одной изъ типическихъ формъ философскаго пониманія дѣйствительности. На этомъ различіи мы прежде всего и остановимся.

V.

„Сущность вещей — говоритъ Лопатинъ — должна быть понимаема или по духовнымъ или по физическимъ аналогіямъ, и если она въ нихъ совсѣмъ и никакъ не умѣщается, (то) мы не можемъ о ней составить никакой положительной идеи, — въ этомъ естественная граница всякихъ метафизическихъ построеній.“ Поэтому, возможны только двѣ **положительныя** системы философіи: спиритуализмъ,

понимающій дѣйствительность по аналогіямъ духовнымъ и матеріализмъ, понимающій ее по аналогіямъ физическимъ. Рядомъ съ ними возможна одна **отрицательная типическая** система, настаивающая на томъ, что подлинная реальность есть абсолютно непостижимая сущность, не обладающая ни матеріальными ни физическими свойствами.

Подъ типическими системами философіи мы понимаемъ только тѣ отвлеченныя построенія, которыя не заимствуютъ своихъ предпосылокъ изъ другихъ системъ, такъ какъ производный характеръ той или иной концепціи, очевидно, лишаетъ ее типичности. Между тѣмъ никакое — а, слѣдовательно, и скептическое — отрицаніе по самой своей природѣ не можетъ быть безусловнымъ, такъ какъ необходимо предполагаетъ раньше себя: во-первыхъ, то положительное **содержаніе**, которое въ немъ отрицается, во-вторыхъ, ту или иную положительную **цѣль**, которой служитъ данное отрицаніе и, наконецъ, въ третьихъ, тѣ опять-таки положительныя **средства**, при помощи которыхъ оно осуществляется: мы всегда отрицаемъ что-нибудь, во имя и посредствомъ чего-нибудь.

Основу всѣхъ отрицательныхъ метафизическихъ построеній всегда и неизмѣнно составляютъ тѣ или иныя положительныя философскія теоріи — устраните ихъ, и скептицизмъ лишится всякой опоры, даже больше, всякаго смысла. Во что бы, въ самомъ дѣлѣ, превратилось ученіе Протагора, этого влiятельнѣйшаго скептика древности, если бы онъ не опирался на метафизическія теоріи Гераклита, съ одной стороны, Демокрита — съ другой. А радикальное отрицаніе всѣхъ положительныхъ философскихъ построеній у Юма, этого Протагора восемнадцатаго вѣка? Не ясно ли, что видимость обоснованной философской теоріи это отрицаніе пріобрѣтаетъ только въ связи съ сенсуалистической теоріей душевной жизни, представляющей собою одно изъ приложеній общаго механическаго міропониманія.

Но, если въ скептицизмѣ ни въ какомъ случаѣ нельзя видѣть самостоятельной, отправляющейся отъ собственныхъ, незаимствованныхъ извнѣ предпосылокъ концепціи, то скептицизмъ по самому существу своему не можетъ быть *типической* системой философіи. Типическій характеръ принадлежитъ только *положительнымъ* метафизическимъ концепціямъ.

VI.

Первой типической системой философіи и Лопатинъ и Теймюллеръ считаютъ *матеріализмъ*. Если это такъ, то всѣ тѣ метафизическія концепціи, которыя не представляютъ собою видоизмѣненій идеалистическаго или спиритуалистическаго міропониманій, и въ основѣ которыхъ не лежитъ сочетаніе и смѣшеніе предпосылокъ физическаго и духовнаго пониманія дѣйствительности, должны разсматриваться, какъ разновидности матеріалистической философіи. Между тѣмъ въ исторіи человѣческой мысли, при самомъ бѣгломъ ея обзорѣ, мы сразу же встрѣчаемъ такія идейныя построенія, которыя не имѣютъ никакого рѣшительно отношенія къ идеалистическому и спиритуалистическому міропониманіямъ, и въ которыхъ, тѣмъ не менѣе, отсутствуютъ тѣ моменты, которые составляютъ необходимую принадлежность матеріализма въ строгомъ и точномъ смыслѣ этого слова.

Подлинное бытіе матеріализмъ приписываетъ протяженнымъ частицамъ вещества, своими разнообразными сочетаніями образующимъ все содержаніе нашей конкретной дѣйствительности. Измѣнится ли существеннымъ образомъ это воззрѣніе, если на мѣсто протяженныхъ атомовъ Демокрита, Бойля и Гассенди мы поставимъ непротяженные центры силъ Босковича (puncta penitus inextensa et indivisibilia, a se invicem aliquo intervallo disiuncta), дѣйствующіе на другіе также непротяженные центры? Для физической

теоріи вещества различіе между обѣими концепціями несомнѣнно имѣетъ очень большое значеніе, на общее же философское міропониманіе замѣна атомистической гипотезы гипотезой динамической едва ли можетъ оказать сколько-нибудь значительное вліяніе: во всякомъ случаѣ ясно, что въ мірѣ „динамидъ", или „атомныхъ силъ" нѣтъ мѣста для духовной жизни, и, слѣдовательно, основной недостатокъ матеріализма, заключающійся въ безсиліи его объяснить со своей точки зрѣнія психическую дѣйствительность, цѣликомъ сохраняется и здѣсь.

Энергетическая теорія Оствальда претендуетъ на окончательное „преодолѣніе матеріализма" [1]), сводя всѣ явленія и процессы, совершающіеся въ физическомъ мірѣ, къ превращеніямъ различныхъ формъ энергіи другъ въ друга. Теорія эта, въ самомъ дѣлѣ, обходится безъ понятія матеріи, какъ „протяженной, дѣлимой и непроницаемой субстанціи" (an extended, divisible and impenetrable substance. — Boyle), ее нельзя, поэтому, назвать матеріалистической въ точномъ смыслѣ слова; если, однако, обратить вниманіе на то, что согласно этой теоріи и наша внутренняя душевная жизнь цѣликомъ включена въ тотъ же всеобъемлющій кругъ превращеній энергіи, то нельзя не притти къ тому выводу, что никакого дѣйствительнаго преодолѣнія философскаго матеріализма и перехода къ другому болѣе совершенному міровоззрѣнію энергетика Оствальда въ себѣ не заключаетъ. Послѣдовательно развивая ея предпосылки мы должны были бы признать, что наши мысли, чувства и желанія переходятъ согласно закону эквивалентности въ механическую работу и что, обратно, механическая работа превращается въ наши внутреннія душевныя переживанія, — а этотъ выводъ по своей грубости едва ли уступаетъ знаменитому положенію Фогта: „мысли такъ же относятся къ мозгу, какъ желчь къ печени, или моча къ почкамъ".

Далѣе, если считать матеріализмъ типической системой

философіи, то куда отнести такія ученія, какъ психо-физическій параллелизмъ или сенсуализмъ?

Самый вліятельный представитель параллелистической теоріи въ новой философіи Спиноза[2]) разсматриваетъ міръ духовный и міръ матеріальный, какъ два равноправныхъ аттрибута или свойства божественной субстанціи. Въ этомъ отношеніи его система носитъ, очевидно, смѣшанный характеръ, сочетая въ себѣ элементы духовнаго и физическаго пониманія дѣйствительности. Разберитесь, однако, внимательнѣе въ основныхъ предположеніяхъ знаменитой теоріи и вы, несомнѣнно, придете къ тому заключенію, что только элементы физическаго міропониманія представлены въ ней во всей полнотѣ: философія природы у Спинозы имѣетъ строго выдержанный матеріалистическій характеръ. Что же касается элементовъ духовнаго пониманія дѣйствительности, то они, по существу, ограничиваются признаніемъ равноправности аттрибутовъ мышленія и протяженія въ божественной субстанціи, и эта уступка идеалистическому міровоззрѣнію тотчасъ же сводится къ нулю, когда заходитъ рѣчь о закономѣрности, господствующей въ психической области бытія. Ученіе о параллельномъ протеканіи психическихъ и физическихъ процессовъ, не связанныхъ другъ съ другомъ отношеніемъ причинной зависимости, на первый взглядъ обезпечиваетъ за духовной дѣйствительностью совершенную самостоятельность, на самомъ же дѣлѣ оно заключаетъ въ себѣ безусловное подчиненіе духовнаго начала началу матеріальному: вѣдь въ то время какъ всѣ физическія явленія образуютъ одинъ замкнутый причинный рядъ, подчиняющійся своей непреложной закономѣрности, явленія психическія никакой собственной самостоятельной закономѣрностью не обладаютъ; порядокъ и послѣдовательность явленій духовнаго міра всецѣло опредѣляются порядкомъ и послѣдовательностью явленій міра матеріальнаго, и, слѣдовательно, механическая закономѣрность въ одинаковой сте-

нения господствуетъ надъ обоими мірами. Душа не только ничего не можетъ измѣнить въ жизни связаннаго съ нимъ тѣла и въ окружающей его средѣ, она не вольна въ своихъ собственныхъ дѣйствіяхъ, такъ какъ все, что въ ней происходитъ, представляетъ собою лишь пассивное отраженіе процессовъ, совершающихся въ тѣлесномъ мірѣ.

Такое рѣшительное отрицаніе самостоятельной психической закономѣрности никоимъ образомъ не можетъ быть примирено ни съ идеалистическимъ ни со спиритуалистическимъ мировоззрѣніемъ: идеализмъ немыслимъ безъ признанія самостоятельной логической закономѣрности, не справляющейся о своемъ соотвѣтствіи съ той закономѣрностью, которая господствуетъ во внѣшнемъ мірѣ; спиритуализмъ же утверждаетъ, что закономѣрность, которой подчиненъ духовный міръ, коренится въ единой относящей и связывающей дѣятельности нашего „я", или субъекта психической жизни, но для этого субъекта въ параллелистической концепціи очевидно нѣтъ мѣста.

Такимъ образомъ, въ параллелистической теоріи совершенно отсутствуютъ элементы какъ спиритуализма, такъ и идеализма, въ то же время это и не матеріалистическая теорія въ строгомъ смыслѣ слова. Но, если это такъ, то ее, очевидно, нельзя подвести ни подъ одну изъ установленныхъ Лопатинымъ и Тейхмюллеромъ формъ умозрительнаго міропониманія.

Сходныя замѣчанія можно сдѣлать и о сенсуалистической теоріи. Сенсуализмъ отрицаетъ какое бы то ни было внѣшнее матеріальное бытіе и все существующее сводитъ къ многообразнымъ сочетаніямъ элементарныхъ душевныхъ состояній. Поэтому при первомъ общемъ знакомствѣ съ этой концепціей мы готовы предположить, что въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ одной изъ разновидностей духовнаго міропониманія, но, затѣмъ, при ближайшемъ знакомствѣ съ сенсуалистической теоріей, мы убѣждаемся въ томъ, что

всѣ ея усилія направлены на то, чтобы перестроить всѣ наши представленія о душевной жизни по механическимъ схемамъ, заимствованнымъ изъ наукъ о внѣшней природѣ. Усилія сенсуалистовъ распространить механическую законо-мѣрность на всѣ явленія нашей внутренней жизни приводятъ ихъ къ рѣшительному отрицанію самостоятельной психической закономѣрности, а, какъ мы недавно видѣли, это отрицаніе въ корнѣ разрушаетъ одно изъ основныхъ и безусловно неустранимыхъ предположеній духовнаго міропониманія, и, слѣдовательно, сенсуалистическая теорія, не будучи матеріалистической, не можетъ быть въ то же время сведена ни къ идеалистической, ни къ спиритуалистической формамъ философскаго міровоззрѣнія. Эта невозможность еще разъ показываетъ необходимость нѣкоторой поправки къ изложеннымъ нами классификаціямъ типическихъ системъ философіи.

Какъ матеріализмъ, такъ и только что разсмотрѣнныя нами родственныя ему ученія вырастаютъ на одной и той же общей почвѣ — почвѣ механическаго естествознанія. Въ основѣ ихъ лежитъ стремленіе распространить принципы и методы точнаго естествознанія на всю дѣйствительность. Въ простѣйшей формѣ это стремленіе проявляется въ матеріалистической онтологіи: если бы удалось свести все существующее къ многообразнымъ взаимодѣйствіямъ абсолютно однородныхъ частицъ вещества, то всѣ науки — въ томъ числѣ и философія — превратились бы въ главы общей механики. Но атомистическая гипотеза, неразрывно связанная съ самымъ существомъ матеріалистическаго міропониманія, наталкивается на непреодолимыя трудности — убійственныя возраженія противъ нея сдѣлалъ уже Аристотель, — и вотъ мы видимъ, какъ философы, возводящіе въ достоинство абсолютныхъ нормъ для всего существующаго условныя гипотезы и методы точнаго естествознанія, отказываются отъ предположенія о реальномъ существованіи однородныхъ протяженныхъ частицъ вещества, чтобы съ тѣмъ большею энергіей настаи-

вать на механическомъ характерѣ всего совершающагося въ мірѣ. При этомъ порою они готовы пойти такъ далеко, что ихъ не останавливаетъ даже необходимость признать духовный характеръ единицъ, изъ которыхъ слагается все существующее: пусть на свѣтѣ нѣтъ ничего, кромѣ ощущеній, зато эти элементы мірового цѣлаго во всѣхъ своихъ соединеніяхъ, разъединеніяхъ и перераспредѣленіяхъ повинуются исключительно механической закономѣрности, и рано или поздно механика найдетъ средства выразить всѣ ихъ соотношенія въ своихъ точныхъ формулахъ.

Всѣ теоріи, выростающія на почвѣ стремленія распространить основныя предпосылки математическаго естествознанія на все существующее, мы должны разсматривать, или какъ разновидности, или какъ приложенія общаго *механическаго міропониманія*. Матеріализмъ представляетъ собою лишь одну изъ такихъ разновидностей, одну и притомъ низшую изъ ступеней въ развитіи механической концепціи сущаго; его нельзя, поэтому, разсматривать какъ типическую систему философіи — типическимъ является только общее *механическое пониманіе дѣйствительности*.

VII.

Лопатинъ разсматриваетъ тѣ системы, которыя Тейхмюллеръ обозначаетъ въ своей классификаціи при помощи терминовъ идеализмъ и персонализмъ, какъ разновидности общаго идеалистическаго міропониманія: первую изъ этихъ разновидностей онъ называетъ идеализмомъ отвлеченнымъ, вторую — конкретнымъ. „Идеализмъ — говоритъ онъ — въ своемъ послѣдовательномъ развитіи получаетъ важныя видоизмѣненія и оттѣнки при постановкѣ своихъ основныхъ воззрѣній и задачъ; здѣсь прежде всего приходится имѣть въ виду противоположность *абстрактнаго идеализма*

или панлогизма и идеализма конкретнаго или спиритуализма. Панлогическій идеализмъ полагаетъ сущность бытія въ формальномъ логическомъ принципѣ или идеѣ, т. е. въ универсальномъ умопостигаемомъ законѣ, который есть внутренній разумъ вещей и который, несмотря на свою совершенно отвлеченную природу, есть единственный источникъ и двигатель развитія и разнообразія міровой и человѣческой жизни. (Вполнѣ послѣдовательное выраженіе этотъ взглядъ нашелъ себѣ только въ философіи Гегеля, хотя его зачатки можно указать еще въ древности, отчасти въ теоріи идей Платона, еще болѣе въ ученіи о формѣ Аристотеля). Спиритуализмъ, напротивъ, если можно такъ выразиться, признаетъ реальную духовность существующаго, независимую отъ нашихъ отвлеченій и логическихъ обобщеній: для него начало и основа вещей есть сила духовная въ себѣ, внутренно живая и дѣйственная до всякаго воплощенія въ жизни природы и человѣчества. А черезъ это для него и всѣ вещи внутри себя духовны, потому что въ окончательномъ итогѣ ничего нѣтъ кромѣ духа. Въ новой философіи такъ впервые училъ Лейбницъ, и къ этому основному его воззрѣнію такъ или иначе примыкали и примыкаютъ всѣ позднѣйшіе представители идеализма не панлогическаго. Впрочемъ, спиритуализмъ главнаго предположенія панлогической философіи о внутреннемъ разумѣ и смыслѣ бытія и о внутренней идеальной законности вещей вовсе не отрицаетъ: онъ отказывается только признать въ отвлеченномъ законѣ вещей творческій источникъ самого ихъ бытія: онъ усматриваетъ въ какихъ бы то ни было законахъ вселенной только способы дѣйствія и проявленія ея внутренней духовной основы, а не причину существованія этой основы и тѣхъ силъ, которыми обезпечивается господство закона надъ жизнію міра. Коренная мысль панлогизма, съ этой точки зрѣнія, есть только одинъ изъ элементовъ общаго спиритуалистическаго міросозерцанія". (Op. cit. Стр 271—272).

Въ своемъ главномъ философскомъ трудѣ „Положительныя задачи философіи" Лопатинъ подвергаетъ чрезвычайно глубокой и оригинальной критикѣ основоположенія нѣмецкаго идеализма, представляющаго собою, какъ извѣстно, одно изъ самыхъ яркихъ выраженій отвлеченно-идеалистической концепціи міра. Онъ рѣшительно отвергаетъ эту концепцію и противополагаетъ ей конкретно-идеалистическое, или спиритуалистическое міропониманіе Лейбниціанскаго, или монадологическаго типа; поэтому, сближеніе идеализма и спиритуализма, разсматриваемыхъ какъ двѣ ступени въ развитіи одного и того же міровоззрѣнія, является нѣсколько неожиданнымъ для читателей, знакомыхъ съ главнымъ трудомъ русскаго философа. Впрочемъ, если всмотрѣться внимательнѣе въ это сближеніе, то не трудно замѣтить, что оно основано главнымъ образомъ на томъ, что спиритуализмъ сохраняетъ основное предположеніе идеалистической философіи о внутренней идеальной законности вещей, но это сохраненіе доказываетъ, по существу, только то, что спиритуалистическая философія, благодаря своему универсальному характеру, не отвергаетъ всецѣло низшихъ ступеней въ развитіи человѣческой мысли, а объединяетъ всѣ тѣ предварительныя усмотрѣнія истины, которыя были достигнуты на этихъ ступеняхъ, въ своемъ гармоническомъ синтезѣ.

Это объединеніе никакъ не можетъ устранить глубокой принципіальной противоположности идеалистической и спиритуалистической онтологіи. То, чему идеализмъ отвлеченный приписываетъ субстанціальное бытіе, то для идеализма конкретнаго обладаетъ исключительно идеальнымъ, производнымъ бытіемъ. Обратно для того бытія — бытія индивидуальныхъ духовныхъ существъ, — которому въ спиритуалистическомъ міропониманіи принадлежитъ субстанціальный характеръ, въ міропониманіи отвлеченно-идеалистическомъ совершенно нѣтъ мѣста; вѣдь, признавая только общее

и отвлеченное бытіе, идеализмъ не имѣетъ никакого доступа къ бытію индивидуальному и конкретному, отъ котораго какъ разъ отправляется спиритуалистическая философія, разсматривающая идеи, или общее бытіе, какъ произведеніе бытія индивидуальнаго. Глубокое принципіальное различіе обѣихъ концепцій объясняется прежде всего тѣмъ, что въ основѣ отвлеченнаго идеализма лежитъ онтологизированіе спекулятивныхъ элементовъ нашего познанія, тогда какъ идеализмъ конкретный въ корнѣ преодолѣваетъ наивное проецированіе наружу различныхъ содержаній нашей познавательной дѣятельности и открываетъ подлинное, субстанціальное бытіе въ реальномъ субъектѣ познанія.

Однимъ словомъ, противоположность идеализма отвлеченнаго и спиритуализма настолько велика и существенна, что ихъ никакъ нельзя разсматривать, какъ разновидности одного и того же пониманія дѣйствительности: мы имѣемъ въ нихъ двѣ *различныя типическія формы философскаго міросозерцанія*.

Тѣмъ не менѣе въ поступательномъ движеніи отвлеченной мысли идеализмъ составляетъ настолько крупный шагъ впередъ въ сравненіи съ различными формами механическаго міропониманія, что сближеніе, сдѣланное крупнѣйшимъ представителемъ русскаго спиритуализма, имѣетъ подъ собою нѣкоторую почву, и съ извѣстными — сдѣланными выше — оговорками мы можемъ пользоваться терминомъ „духовное пониманіе дѣйствительности“ для обозначенія какъ идеалистической, такъ и спиритуалистической точекъ зрѣнія.

VIII.

Наши предыдущія разсужденія привели насъ къ тому заключенію, что во-первыхъ, въ скептицизмѣ нельзя видѣть логической системы философіи, что, во-вторыхъ, матеріа-

лизмъ представляетъ собою одну изъ формъ общаго механическаго пониманія дѣйствительности, и, что, наконецъ, въ третьихъ, различіе между идеалистической и спиритуалистической онтологіей настолько глубоко и существенно, что эти двѣ концепціи никакъ нельзя разсматривать, какъ видоизмѣненія одного и того же міросозерцанія. Внеся эти поправки въ классификаціи Лопатина и Тейхмюллера, мы приходимъ къ слѣдующимъ типическимъ рѣшеніямъ основной философской проблемы:

1) Механическая концепція сущаго.

2) Идеалистическая концепція сущаго.

3) Спиритуалистическая концепція сущаго.

Является-ли это дѣленіе исчерпывающимъ, или, кромѣ тѣхъ основныхъ онтологическихъ концепцій, которыя мы только что пытались установить, возможны еще какія-нибудь другія типическія рѣшенія занимающей насъ проблемы?

Въ классификаціи Тейхмюллера мы находимъ, кромѣ системъ матеріалистической, идеалистической и спиритуалистической, еще систему реалъ-идеализма. Система эта примиряетъ противоположности матеріализма и идеализма и въ послѣдовательномъ развитіи человѣческой мысли занимаетъ промежуточную ступень между идеалистическимъ и спиритуалистическимъ міросозерцаніемъ.

Реалъ-идеализмъ, какъ съ безусловной убѣдительностью доказалъ Тейхмюллеръ [1]), во всѣхъ своихъ многочисленныхъ видоизмѣненіяхъ и развѣтвленіяхъ отправляется отъ той концепціи, которую создалъ величайшій мыслитель древности Платонъ. Заслуга Аристотеля сводится, по существу, только къ систематическому изложенію идей его учителя, ничего принципіально новаго не вносятъ въ онтологію Платона и идеалистическія системы девятнадцатаго вѣка — ядро концепціи остается неизмѣннымъ на всемъ протяженіи ея многовѣкового развитія. Мы вправѣ, поэтому, при разсмотрѣніи вопроса о реалъ-идеализмѣ, какъ типической

системѣ философіи, сосредоточить наше вниманіе главнымъ образомъ на философіи Платона.

Прогрессъ человѣческой мысли осуществляется трояким҃ъ способомъ: во-первыхъ, путемъ углубленія и развитія одной и той же основной философской концепціи, во-вторыхъ, путемъ созданія совершенно новыхъ угловъ зрѣнія на дѣйствительность, въ третьихъ, путемъ объединенія и примиренія первоначальныхъ одностороннихъ и недостаточныхъ усмотрѣній истины въ новыхъ примирительныхъ построеніяхъ.

Работа человѣческой мысли, совершающаяся въ первомъ направленіи, очевидно, ни къ какимъ новымъ типическимъ системамъ привести не можетъ, такъ какъ нигдѣ не выходитъ изъ рамокъ первоначальной концепціи, а развѣ только раздвигаетъ ихъ. Возможность возникновенія совершенно новыхъ метафизическихъ построеній крайне ограничена, и, въ сущности, мы знаемъ только двѣ философскихъ концепціи, — идеалистическую и механическую, — которыя ничего не заимствуютъ другъ у друга. Поэтому, когда отвлеченная мысль создала уже эти двѣ противоположныя концепціи, то ея переходъ къ новымъ типическимъ построеніямъ можетъ совершатъся только путемъ примиренія этихъ противоположностей.

Но какъ въ такъ называемой реальной жизни, такъ и въ жизни идей, дѣйствительное и прочное примиреніе достигается только въ томъ случаѣ, когда каждая изъ враждующихъ сторонъ отказывается отъ своихъ несправедливыхъ притязаній и признаетъ законныя притязанія противной стороны. Въ области идей такая взаимная уступка тѣмъ болѣе необходима, что ни одна изъ основныхъ точекъ зрѣнія на дѣйствительность не бываетъ абсолютно ложной — каждая изъ нихъ содержитъ ограниченное, быть можетъ, одностороннее и недостаточное, но все же несомнѣнное усмотрѣніе истины. Задача философіи и заключается въ

выдѣленіи той доли истины, которая дана во всѣхъ основныхъ метафизическихъ построеніяхъ и синтетическомъ объединеніи всѣхъ одностороннихъ предварительныхъ ступеней къ ея осуществленію въ новой концепціи. Чтобы, однако, такое примиреніе и объединеніе не повело къ пустому и безпринципному эклектизму, необходимо сначала найти такую точку зрѣнія, съ которой прежнія концепціи оказались бы подчиненными моментами новаго метафизическаго построенія, органически вытекающими изъ его основныхъ предпосылокъ.

Находимъ ли мы такое новое построеніе въ реалъ-идеалистической онтологіи Платона? Признаетъ ли она относительную правильность тѣхъ противоположныхъ точекъ зрѣнія, надъ которыми она возвышается и приходитъ ли она къ новой концепціи, которая объединяетъ въ себѣ эти противоположныя точки зрѣнія въ качествѣ своихъ подчиненныхъ моментовъ? На оба вопроса намъ придется дать отрицательный отвѣтъ.

Подлинное, устойчивое бытіе (τὸ τί ἦν εἶναι) реалъ-идеализмъ приписываетъ исключительно идеямъ — основное предположеніе идеалистической онтологіи не претерпѣваетъ здѣсь, такимъ образомъ, никакихъ измѣненій, оно полностью входитъ въ новую концепцію. Напротивъ, матеріализмъ съ первыхъ же шаговъ явно уступаетъ всѣ свои позиціи. Матерія совершенно лишена въ философіи Платона и его продолжателей какой бы то ни было собственной, самостоятельной природы, всѣ ея опредѣленія, все, что о ней только можно утверждать, заимствованы изъ идеальной области бытія, въ себѣ самой она есть чистѣйшая неопредѣленность, отсутствіе всякаго содержанія, чистое ничто (μὴ ὄν), отвлеченная возможность (δύναμις), переходящая въ дѣйствительность единственно и исключительно благодаря идеѣ. Не обладая самостоятельнымъ бытіемъ, матерія лишена и самостоятельной закономѣрности: порядокъ и послѣдовательность

процессовъ и явленій конкретнаго, становящагося міра всецѣло опредѣляется идеей; идея есть цѣль, къ которой непрерывно стремится матеріальное бытіе, поэтому, оставаясь неподвижной и замкнутой въ себѣ, идея движетъ и управляетъ міромъ становящихся вещей (*κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτόν, καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον*). Такимъ образомъ, бытіе матеріальное въ платонизмѣ и во всѣхъ выросшихъ изъ него идейныхъ теченіяхъ безъ остатка растворяется въ бытіи идеальномъ[2], по существу оно есть не что иное, какъ ступень въ развитіи идеи, или, какъ говоритъ Гегель ея „инобытіе" (Anderssein). Но если это такъ, то, очевидно, ни о какомъ дѣйствительномъ примиреніи началъ матеріалистической и идеалистической онтологіи въ реалъ-идеалистической философіи не можетъ быть рѣчи: основныя предположенія матеріализма безслѣдно уничтожаются, исчезаютъ въ Платоно-Гегелевской концепціи сущаго: мы имѣемъ здѣсь дѣло съ безусловнымъ торжествомъ идеалистической метафизики надъ всѣми предположеніями и принципами метафизики матеріалистической. Реалъ-идеализмъ не возвышается надъ противоположностями двухъ первоначальныхъ ступеней въ развитіи человѣческой мысли, онъ только распространяетъ основоположенія строго-идеалистической философіи на матеріальную область бытія. Никакой новой типической концепціи сущаго платонизмъ не создаетъ — передъ нами попрежнему тотъ же старый идеализмъ, только значительно расширившій область своего господства.

Въ одномъ отношеніи, правда, платонизмъ дѣлаетъ огромный шагъ впередъ, сравнительно съ „архаическимъ" идеализмомъ, но этотъ шагъ цѣликомъ относится къ области теоріи познанія, а не къ области онтологіи. Именно, Платонъ даетъ идеалистическому міропониманію глубокое и оригинальное гносеологическое обоснованіе, основная онтологическая концепція отъ этого, однако, не измѣняется, и слѣдовательно, платонизмъ представляетъ собою лишь одно

изъ видоизмѣненій общаго идеалистическаго пониманія дѣйствительности.

Отправляясь отъ основныхъ предположеній идеалистической онтологіи, Платонъ и не могъ создать никакого новаго типическаго пониманія дѣйствительности. Механическая философія онтологизируетъ эмпирическіе элементы познанія, идеалистическая — элементы спекулятивные. Платонъ пытается діалектическимъ путемъ связать эти разнородныя содержанія нашей познавательной дѣятельности въ неразрывное единство. Но чувственныя созерцанія, съ одной стороны, отвлеченныя идеи, съ другой, сами по себѣ не имѣютъ другъ съ другомъ ничего общаго, и отвлеченная діалектика какъ у Платона, такъ и у Гегеля не въ силахъ установить между ними реальную связь. Элементы чувственнаго опыта неразрывно связаны съ элементами отвлеченнаго разума не сами по себѣ, а въ единой познавательной дѣятельности нашего „я", которое одинаково создаетъ какъ эмпирическіе, такъ и спекулятивные элементы нашего познанія, и въ которомъ, такимъ образомъ, исчезаетъ ихъ взаимная противоположность. Но идеалистическая онтологія, признающая только общее, отвлеченное бытіе, не имѣетъ рѣшительно никакого доступа къ индивидуальному и конкретному бытію, которое принадлежитъ нашему „я". Поэтому, она совершенно не въ состояніи прійти къ дѣйствительному объединенію эмпирическихъ и спекулятивныхъ элементовъ познанія, а безъ этого объединенія, въ свою очередь, невозможно и преодолѣніе противоположностей матеріализма и идеализма. Человѣческая мысль до тѣхъ поръ будетъ безпомощно склоняться то въ одну, то въ другую сторону, пока не придетъ къ ясному сознанію, что эти противоположности возникли единственно вслѣдствіе незаконнаго отдѣленія различныхъ проявленій нашей познавательной дѣятельности отъ той единой основы, изъ которой они вырастаютъ. Наше „я", по аналогіи съ которымъ

мы должны мыслить всякое подлинное бытіе, въ своемъ изначальномъ единствѣ обнимаетъ какъ матерію, такъ и форму познанія и устанавливаетъ между ними, какъ произведеніями своей дѣятельности, реальную связь. Поэтому, не отрицая относительной истинности матеріалистической философіи, съ одной стороны, философіи идеалистической, съ другой, спиритуалистическое міропониманіе одинаково возвышается надъ обѣими предыдущими ступенями въ развитіи человѣческой мысли, низводя ихъ основныя предположенія на степень подчиненныхъ моментовъ въ новой типической концепціи сущаго.

Глава третья.

Опытъ дедукціи основныхъ рѣшеній проблемы сущаго изъ природы нашей познавательной дѣятельности.

I

Во всякомъ познавательномъ актѣ мы соединяемъ, или соотносимъ тѣ или иныя данныя нашего сознанія. Эти данныя составляютъ, такимъ образомъ, матеріалъ, которому дѣятельность познанія сообщаетъ ту или иную форму. Самъ по себѣ матеріалъ познанія никогда бы не могъ выйти изъ своего первоначальнаго хаотическаго состоянія безъ формирующей и образующей его дѣятельности нашей мысли. Обратно, и отвлеченная дѣятельность мысли, предоставленная собственнымъ силамъ и средствамъ была бы совершенно лишена точки приложенія: ей нечего было бы соединять и соотносить. Такимъ образомъ, матеріалъ познанія, или его эмпирическіе элементы, съ одной стороны, форма познанія, или его спекулятивные элементы, съ другой стороны, объединены другъ съ другомъ неразрывной связью. Достаточно, однако, самаго поверхностнаго анализа, чтобы убѣдиться, что въ содержаніи какъ тѣхъ, такъ и другихъ элементовъ нѣтъ ничего, что бы указывало на ихъ взаимную обусловленность. Связаны они другъ съ другомъ не непосредственно, а въ своемъ общемъ источникѣ — единой познавательной дѣятельности нашего „я", которому одинаково принадлежатъ какъ элементы чувственнаго опыта, такъ и

объединяющія ихъ идеи, или отвлеченные элементы познанія. Единое дѣятельное „я“ проявляется какъ въ тѣхъ, такъ и въ другихъ произведеніяхъ своей дѣятельности и устанавливаетъ между ними нерасторжимую внутреннюю связь.

Такъ, если намъ даны два цвѣтовыхъ ощущенія, и мы говоримъ о ихъ сходствѣ или несходствѣ, то ясно, что соотнесеніе этихъ двухъ различныхъ элементовъ нашего чувственнаго опыта не могло возникнуть по иниціативѣ самихъ ощущеній: ощущенія, какъ таковыя, ничего не знаютъ ни другъ о другѣ, ни о своемъ взаимномъ сходствѣ или несходствѣ. Точно такъ же въ отвлеченной идеѣ сходства или несходства нѣтъ ничего, что бы указывало на тѣ или иныя ощущенія, которыя *посредствомъ нея — но не ею* — связываются въ единствѣ познавательнаго акта. Только въ единой дѣятельности нашего „я“, которое одновременно и переживаетъ тѣ или иныя ощущенія и усматриваетъ между ними тѣ или иныя отношенія и эти свои усмотрѣнія выражаетъ при помощи тѣхъ или иныхъ идей — только въ этой дѣятельности возстанавливается нерасторжимая связь всѣхъ сторонъ, или моментовъ нашей внутренней жизни и обнаруживается ложность всѣхъ теорій, разбивающихъ ея основныя проявленія на независимыя и только порою, случайно вступающія другъ съ другомъ въ общеніе области.

Въ основѣ всѣхъ этихъ теорій лежитъ естественная склонность человѣческой мысли приписывать продуктамъ отвлекающей способности сознанія реальный характеръ. „Я“ немыслимо безъ дѣятельности — нашъ внутренній опытъ съ безусловной достовѣрностью свидѣтельствуетъ о его дѣятельной природѣ, — но всякая дѣятельность неизбѣжно ведетъ къ тѣмъ или инымъ результатамъ, или произведеніямъ: индивидуальное сознаніе, его актъ и произведеніе, или содержаніе этого акта составляютъ три неразрывно связанныхъ другъ съ другомъ стороны, или момента нашей

единной внутренней жизни, а только этой жизни, разсматриваемой во всей полнотѣ составляющихъ ее моментовъ, принадлежитъ подлинное бытіе.

Однако, къ сознанію этой истины психологія, а за ней и метафизика приходитъ только на высшей ступени своего развитія. Только постепенно и съ большимъ трудомъ преодолѣваетъ человѣческая мысль ту невольную иллюзію, которая разбиваетъ жизнь нашей души на независимыя другъ отъ друга области и въ каждой изъ нихъ видитъ самодовлѣющую величину.

На низшей ступени человѣческая душа всецѣло сосредоточивается на внѣшней дѣйствительности. Зная одно только существованіе, свое собственное, она переноситъ его на свои же собственныя созданія — матеріальные предметы. Далѣе, обладая взятымъ непосредственно изъ внутренняго опыта представленіемъ о своихъ дѣятельностяхъ, душа переноситъ это представленіе на предметы внѣшней природы и начинаетъ видѣть въ нихъ субстанціи, въ себѣ заключающія источникъ своихъ дѣйствій. Эту ступень мы могли бы назвать э й д о л и з м о м ъ отъ греческаго слова *εἴδωλον*, посредствомъ котораго древніе атомисты обозначали мельчайшія частицы вещества, отдѣляющіяся отъ поверхности воспринимаемаго тѣла и черезъ органы чувствъ проникающія въ душу, гдѣ онѣ создаютъ образъ того тѣла, отъ котораго отдѣлились [1]). Предполагая, что матеріальныя тѣла съ принадлежащими имъ чувственными качествами существуютъ реально и въ качествѣ таковыхъ отражаются въ нашемъ сознаніи, мы должны придти къ ученію сходному съ теоріей Левкиппа и Демокрита.

Слѣдующая ступень въ развитіи нашего самопознанія начинается съ того момента, когда мы разоблачаемъ основную иллюзію нашей чувственности, заставляющую насъ проицировать во внѣшнюю намъ дѣйствительность продукты нашей душевной дѣятельности и приписывать предметамъ

матеріальнаго міра субстанціальное бытіе и способность къ дѣйствію, присущія исключительно индивидуальнымъ духовнымъ существамъ. Мы приходимъ къ убѣжденію, что все, что мы воспринимаемъ въ предметахъ такъ называемой внѣшней дѣйствительности не заключаетъ въ себѣ ничего иного, кромѣ различныхъ сочетаній, слагающихся изъ элементовъ нашего чувственнаго опыта, или ощущеній. На этой *сенсуалистической* ступени въ развитіи нашего самопознанія преодолѣвается кореннымъ образомъ представленіе о *матеріальной* природѣ конечныхъ элементовъ дѣйствительности. Такъ какъ, однако, человѣческій духъ еще не усвоилъ себѣ той истины, что элементы чувственнаго опыта реальны только въ томъ сознаніи, которое создаетъ ихъ своею дѣятельностью, то эти элементы играютъ въ сенсуалистической теоріи, по существу, ту же роль, какую въ эйдолистической, или матеріалистической теоріи играютъ мельчайшія частицы вещества — атомы. Представленіе о духовной закономѣрности можетъ появиться только на высшихъ ступеняхъ философскаго развитія; неудивительно, поэтому, что сенсуализмъ направляетъ всѣ свои усилія на то, чтобы понять закономѣрность господствующую надъ многообразными соединеніями, разъединеніями и перераспредѣленіями ощущеній — къ этимъ соединеніямъ сенсуалистическая теорія сводитъ всѣ реальные процессы, совершающіеся во вселенной — по тому образцу, который намъ доставляютъ науки о внѣшней природѣ. Поэтому, сенсуализмъ и родственный ему ассоціаціонизмъ совершенно правильно называютъ „психологическимъ атомизмомъ" (Mind-Stuff-Theorie. — W. James). Въ эйдолизмѣ и сенсуализмѣ мы имѣемъ, такимъ образомъ, двѣ послѣдовательныхъ ступени въ развитіи одной и той же *механической* концепціи сущаго. Какъ на первой, такъ и на второй изъ этихъ ступеней мы онтологизируемъ *содержанія* нашихъ познавательныхъ актовъ, единственную реальность мы приписы-

ваемъ **матеріалу** нашего познанія и игнорируемъ его форму, въ которой проявляется **относящая** дѣятельность нашего сознанія.

На слѣдующую ступень психологія, а за ней и метафизика, переходитъ тогда, когда человѣческая душа начинаетъ сознавать, что надъ всѣми ея познавательными процессами господствуетъ своя самодовлѣющая **логическая** закономѣрность и что эта закономѣрность никоимъ образомъ не зависитъ отъ закономѣрности механической, господствующей надъ жизнью внѣшней природы. Произведенія относящей дѣятельности познанія — идеи — получаютъ въ результатѣ этого усмотрѣнія преобладающее значеніе въ психологіи: сенсуалистическая теорія душевной жизни смѣняется теоріей **интеллектуалистической**, вся душевная жизнь сводится къ познанію, а предполагаемымъ носителямъ ея — идеямъ — приписывается субстанціальный характеръ. Въ основѣ интеллектуалистической психологіи и тѣсно съ нею связанной идеалистической метафизики лежитъ, такимъ образомъ, онтологизированіе, или гипостазированіе спекулятивныхъ элементовъ познанія, совершенно такъ же, какъ въ основѣ механическаго міропониманія лежитъ онтологизированіе эмпирическихъ элементовъ познавательной дѣятельности. Сенсуализмъ настаиваетъ на томъ, что подлинное бытіе принадлежитъ исключительно продуктамъ безотносительной дѣятельности сознанія — ощущеніямъ, интеллектуализмъ приписываетъ его произведеніямъ относящей душевной дѣятельности — идеямъ. И тотъ и другой совершенно игнорируютъ какъ самую дѣятельность сознанія, безъ которой были бы одинаково невозможны и ощущенія и идеи, такъ и сознаніе, безъ котораго немыслима никакая дѣятельность.

Идеализмъ освобождаетъ человѣческое сознаніе отъ миража тяготѣющей надъ нимъ внѣшней, механической закономѣрности, но, приписывая подлинную дѣйствитель-

ность только идеямъ и отрицая всякую иную закономѣрность, кромѣ присущей имъ закономѣрности *логической*, онъ даетъ явно одностороннее истолкованіе непосредственныхъ данныхъ нашего сознанія. Душевная жизнь уже потому не можетъ быть сведена къ идеямъ, что познаніе составляетъ лишь одну изъ функцій души, и закономѣрность, присущая идеямъ, есть лишь *одна* изъ формъ психической закономѣрности, одно изъ проявленій многосторонней, несмотря на свое внутреннее единство, дѣятельности нашего „я".

Итакъ, мы видимъ, что механическая концепція сущаго, съ одной стороны, идеалистическая — съ другой, онтологизируютъ два различныхъ момента, двѣ различныхъ стороны нашей познавательной дѣятельности. Въ этомъ заключается ихъ основное заблужденіе, безъ преодолѣнія котораго невозможенъ дальнѣйшій прогрессъ философской мысли и разрѣшеніе всѣхъ тѣхъ безчисленныхъ трудностей, общій источникъ которыхъ — въ смѣшеніи производнаго, идеальнаго бытія съ бытіемъ субстанціальнымъ.

Реализмъ, сенсуализмъ, интеллектуализмъ представляютъ собою послѣдовательныя стадіи въ развитіи нашего самосознанія. Въ основѣ всѣхъ ихъ лежитъ одностороннее и этой своей односторонностью ложное, истолкованіе данныхъ нашей внутренней жизни. Всѣ эти концепціи отправляются отъ дѣйствительныхъ сторонъ нашей душевной жизни, — ихъ нельзя поэтому назвать безусловно ложными — но эти стороны разсматриваются въ нихъ не въ своей органической связи другъ съ другомъ и съ тѣмъ цѣлымъ, которому онѣ принадлежатъ, а въ оторванности отъ этого цѣлаго. Преодолѣніе этой оторванности и составляетъ первое условіе правильнаго пониманія нашей душевной жизни во всей полнотѣ составляющихъ ее моментовъ. Это возстановленіе совершается въ спиритуалистической философіи. Разсматривая всѣ проявленія нашей душевной жизни въ единствѣ ихъ производящей основы, спиритуализмъ не отри-

цаетъ ни одного изъ нихъ, не пытается искусственно растворить однѣ стороны психической дѣйствительности въ другихъ, въ угоду той или иной предвзятой теоріи. За всѣми ними онъ сохраняетъ ихъ законныя права, руководясь глубокимъ принципомъ своего величайшаго представителя: „Вы заблуждаетесь не въ томъ, что вы утверждаете, а въ томъ, что вы отрицаете“. Спиритуализмъ представляетъ собою, поэтому, завершительную форму философскаго міропониманія къ нему, какъ къ своей неизбѣжной цѣли, стремится развитіе человѣческой мысли, а такъ какъ смыслъ всякаго процесса опредѣляется телеологически, то, не боясь преувеличенія, можно сказать, что только въ спиритуалистической концепціи дѣйствительности раскрывается внутренній смыслъ, господствующій надъ поступательнымъ движеніемъ философскихъ идей, что только эта концепція даетъ намъ ключь къ правильной оцѣнкѣ того пути, по которому совершается это движеніе.

Спиритуализмъ обнаруживаетъ источникъ низшихъ формъ философскаго міросозерцанія въ многосторонней природѣ нашей познавательной дѣятельности, открывающей намъ возможность сосредоточиваться на какой-либо одной сторонѣ ея и игнорировать всѣ другія. Но, такъ какъ эта многосторонность, по существу, не только не исключаетъ внутренняго единства „я“, но и прямо предполагаетъ его, то ни одна изъ точекъ зрѣнія, игнорирующихъ это единство, не можетъ пріобрѣсти окончательнаго господства. Такимъ образомъ, какъ *первоначальныя, одностороннія усмотрѣнія истины, такъ и ихъ послѣдовательное преодолѣніе даны самимъ существомъ нашей познавательной дѣятельности*: мы обращаемся къ какой либо одной сторонѣ ея, сводимъ къ этой сторонѣ всю дѣятельность нашего „я“, затѣмъ, убѣждаемся въ ошибочности такого толкованія, наше вниманіе привлекаютъ другія стороны, которымъ мы опять

приписываемъ основную роль въ нашей внутренней жизни, пока, наконецъ, мы не приходимъ къ такой точкѣ зрѣнія, которая совмѣщаетъ всѣ одностороннія усмотрѣнія въ своемъ высшемъ синтетическомъ единствѣ. Однимъ словомъ, какъ *типическія точки зрѣнія на дѣйствительность, такъ и законы ихъ смѣны коренятся въ самой природѣ нашего „я“*, но познаетъ себя „я“ прежде всего въ своей *познавательной* дѣятельности, и двѣ первыя формы его самопознанія всецѣло построены на онтологизированіи различныхъ элементовъ этой дѣятельности. Эмпирическіе и спекулятивные элементы познанія объединены въ нашемъ „я“, какъ въ своей производящей основѣ, неразрывной внутренней связью: реальное бытіе принадлежитъ имъ лишь постольку, поскольку они представляютъ собою *проявленія* своей субстанціальной основы. Поэтому, внимательный и непредубѣжденный анализъ непосредственныхъ данныхъ нашей познавательной дѣятельности долженъ привести къ спиритуалистической концепціи, какъ такому идейному построенію, которое органически объединяетъ въ себѣ всѣ стороны и моменты познавательной дѣятельности „я“.

Механическая, идеалистическая и спиритуалистическая концепціи сущаго представляютъ собою три послѣдовательныхъ момента въ самопознаніи нашего „я“. Отправляясь отъ его *познавательной* дѣятельности ни къ какимъ другимъ концепціямъ мы и не можемъ прійти: мы приписываемъ подлинное бытіе или *матеріи* познанія — и въ такомъ случаѣ мы приходимъ къ механическому міропониманію — или *формѣ* познанія — и тогда механическое пониманіе дѣйствительности смѣняется пониманіемъ идеалистическимъ. Или, наконецъ, мы убѣждаемся въ неправомѣрности и недопустимости такого онтологизированія отдѣльныхъ разрозненныхъ проявленій нашей познавательной дѣятельности и подлинный, субстанціальный характеръ припи-

сываемъ дѣятельной основѣ всей нашей внутренней жизни — нашему „я", по аналогіи съ которымъ мы должны мыслить всякое дѣйствительное существованіе, — и тогда обѣ предыдущихъ концепціи гармонически объединяются въ спиритуалистическомъ міропониманіи. Ни къ какимъ другимъ типическимъ системамъ философія прійти не можетъ.

II.

Механическая, идеалистическая и спиритуалистическая концепціи сущаго вытекаютъ изъ многосторонней природы нашей познавательной дѣятельности, и если бы вся жизнь нашей души исчерпывалась дѣятельностью познанія, то никакія иныя онтологическія концепціи не могли бы даже возникнуть, такъ какъ для нихъ не было бы никакой точки опоры въ непосредственныхъ данныхъ нашего сознанія. Но вѣдь, на самомъ дѣлѣ, въ познаніи мы имѣемъ лишь одну изъ функцій души: настойчивыя усилія интеллектуалистической психологіи растворить въ этой функціи всѣ проявленія нашей психической жизни не могли привести ни къ чему иному, кромѣ извращенія самыхъ безспорныхъ свидѣтельствъ нашего внутренняго опыта. Если во всѣхъ своихъ онтологическихъ концепціяхъ человѣческій духъ неизмѣнно отправляется отъ тѣхъ или иныхъ сторонъ и моментовъ своей внутренней жизни, то принципіально ничего нельзя возразить противъ возможности возникновенія такихъ концепцій сущаго, которыя связаны не съ познавательной дѣятельностью сознанія, а съ другими его функціями — весь вопросъ только въ томъ, могутъ ли подобныя концепціи быть типическими?

Прежде всего изъ числа функцій, которыя могли бы служить отправнымъ пунктомъ для тѣхъ или иныхъ типиче-

скихъ концепцій дѣйствительности, мы должны исключить всѣ **сложныя** проявленія нашей душевной дѣятельности: мы не можемъ, напримѣръ, признать типической попытку Якова Фрошгаммера усмотрѣть подлинную основу всѣхъ вещей въ дѣятельности воображенія, или фантазіи (Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses. 1877), уже потому, что эта дѣятельность безспорно предполагаетъ совмѣстное дѣйствіе нѣсколькихъ элементарныхъ душевныхъ силъ: метафизика, отправляющаяся отъ сложныхъ проявленій нашей внутренней жизни, неизбѣжно приводитъ къ признанію **множественности** началъ, лежащихъ въ основѣ дѣйствительности, а мы видѣли (стр. 18 и 19), что только монистическимъ системамъ принадлежитъ подлинно типическій характеръ. На этомъ же основаніи мы должны отвергнуть глубокую и поэтическую концепцію великаго гностическаго философа Валентина, у котораго тоска по первооснованіи всѣхъ вещей — Ахамотъ — порождаетъ создателя видимаго міра — демиурга[1]) [Сходную концепцію мы находимъ уже въ Сама-Ведахъ (Кена-Упанишады), гдѣ Богъ опредѣляется, какъ тоска человѣческой души по Безконечномъ — „Tadvanam“, то-есть „Тоска по Немъ“] [2]).

Итакъ, мы пришли къ тому заключенію, что типическими могутъ быть только тѣ концепціи сущаго, которыя отправляются отъ основныхъ, далѣе неразложимыхъ функцій человѣческой души. Но какъ разъ въ вопросѣ объ элементарныхъ функціяхъ сознанія психологія — вотъ уже третье тысячелѣтіе — безпомощно топчется на одномъ мѣстѣ: то дѣленіе душевныхъ способностей на **познаніе** и **волю**, которое установилъ Аристотель, по существу, цѣликомъ сохраняется и въ современной наукѣ о душѣ; поправка, внесенная въ него Тетенсомъ, присоединившимъ къ познанію и волѣ въ качествѣ третьей основной способности нашей души еще **чувство**, не имѣетъ существеннаго значенія, такъ какъ почти всѣ психологи согласны въ томъ, что

чувство только **сопровождаетъ** всѣ проявленія другихъ силъ нашей души, но не играетъ самостоятельной и равноправной съ ними роли въ нашей внутренней жизни. Именно поэтому намъ трудно серьезно отнестись къ ученію фонъ-Фельдегга о чувствѣ, какъ основѣ дѣйствительности (Das Gefühl als Fundament der Weltordnung. 1890): мы склонны видѣть въ этомъ ученіи скорѣе безплодную потугу на оригинальность, чѣмъ продуманную философскую теорію.

Итакъ, слѣдуя современной психологіи, живущей въ данномъ, какъ и въ многихъ другихъ случаяхъ неприумноженнымъ наслѣдіемъ древности, мы должны были бы признать элементарными функціями души познаніе и волю. Мы видѣли, къ какимъ основнымъ концепціямъ сущаго приходитъ философская мысль, отправляясь отъ различныхъ моментовъ, или сторонъ нашей познавательной дѣятельности — ничто, казалось бы на первый взглядъ, не препятствуетъ ей перемѣнить свой исходный пунктъ, поставивъ на мѣсто познанія волю и перейдя, такимъ образомъ, на точку зрѣнія **волюнтаристической** психологіи и метафизики.

Попытки сдѣлать этотъ переходъ встрѣчаются въ исторіи философіи неоднократно. Уже у представителей патристики и схоластики, мысль которыхъ вращалась почти исключительно въ кругу, очерченномъ античной идеалистической спекуляціей, встрѣчаемъ мы, правда, болѣе или менѣе случайныя замѣчанія о волѣ, какъ объ основѣ всей нашей внутренней жизни (Tota . . animae natura voluntas est. — Scotus Erigena. De praedestinatione. Cap. VIII § 2). Въ новой философіи метафизика воли самаго вліятельнаго и блестящаго защитника находитъ въ лицѣ Шопенгауера [3]). Знаменитый писатель прямо противополагаетъ свой алогистическій волюнтаризмъ почти безраздѣльно господствовавшему въ его время панлогизму и главную заслугу своей системы видитъ въ преодолѣніи интеллектуалистической и раціоналистической основы идеалистическаго міропониманія. На

самомъ дѣлѣ, метафизика Шопенгауера представляетъ собою лишь одно изъ развѣтвленій того грандіознаго теченія, начало которому положилъ Кантъ своей „Критикой чистаго разума.“ Средства для обоснованія и развитія своего міровоззрѣнія Шопенгауеръ заимствуетъ или у родоначальника нѣмецкаго идеализма, или у Платона, или, наконецъ, изъ индійской философской спекуляціи, гдѣ его особенно сильно привлекали элементы идеалистическаго скептицизма въ ученіи о Майѣ. Въ предисловіи къ своему главному произведенію онъ настойчиво требуетъ отъ читателей, желающихъ проникнуть въ его міросозерцаніе, чтобы они предварительно прошли школу „изумительнаго“ Канта и „божественнаго Платона“ — и, въ самомъ дѣлѣ, безъ тѣхъ средствъ, которыя создала идеалистическая философская спекуляція, Шопенгауеръ не могъ бы не только развить свое міропониманіе, но даже сколько-нибудь отчетливо выразить концепцію, лежащую въ его основѣ.

Быть можетъ, однако, неудача, постигшая попытку Шопенгауера усмотрѣть подлинную основу всего существующаго въ волѣ, не носитъ принципіальнаго характера, а объясняется всецѣло тѣмъ, что взятая имъ на себя задача — перестроить все наше міропониманіе на совершенно новой основѣ — оказалась ему не по плечу? Систематическія дарованія знаменитаго писателя, конечно, не слѣдуетъ переоцѣнивать: очень часто развитіе его идей принимаетъ чрезвычайно странное и логически ничѣмъ не оправданное направленіе — вспомнимъ хотя бы только „объединеніе“ Канта съ Кабанисомъ въ его системѣ, которымъ, кстати сказать, Шопенгауеръ очень гордился — поэтому, созданіе послѣдовательной и законченной системы философіи, разумѣется, было ему не по силамъ, но за неудачу попытки обосновать волюнтаристическую онтологію упрекать его не приходится, такъ какъ эта неудача обусловлена самимъ существомъ дѣла.

Философія обязана и своимъ возникновеніемъ и своимъ существованіемъ познавательной дѣятельности нашей души: по существу, она есть не что иное, какъ духъ, познающій самого себя въ своихъ многообразныхъ дѣятельностяхъ. Все, къ чему философія подходитъ и на чемъ она останавливается, преломляется предварительно черезъ призму познанія: гдѣ нѣтъ познанія, тамъ, очевидно, нѣтъ и философіи. Поэтому, для философіи познаніе есть первичный, ни на что другое несводимый фактъ нашей внутренней жизни. Попытки отрицать эту первичность приводятъ только къ глубокимъ внутреннимъ несообразностямъ, вродѣ знаменитаго ученія Шопенгауера, у котораго безумная воля, по какому то непонятному капризу, порождаетъ разумное познаніе, то-есть совершаетъ актъ, противорѣчащій ея природѣ. Но, если въ познаніи мы имѣемъ самостоятельную, ни къ какимъ другимъ функціямъ нашей души несводимую, хотя и со всѣми ними координированную дѣятельность, и если какъ разъ познавательная дѣятельность человѣческой души создаетъ философію, то, очевидно, типическими, или, что то же, основными и самостоятельными, могутъ быть только тѣ онтологическія концепціи, которыя отправляются отъ тѣхъ или иныхъ сторонъ, или моментовъ нашей познавательной дѣятельности, — именно концепціи механическая, идеалистическая и спиритуалистическая.

Первыя двѣ изъ этихъ концепцій связаны съ явно одностороннимъ истолкованіемъ нашей внутренней жизни. Механическое міросозерцаніе приписываетъ подлинное бытіе предметамъ внѣшняго опыта, представляющимъ собою, на самомъ дѣлѣ, не что иное, какъ многообразныя сочетанія нашихъ чувственныхъ воспріятій: идеалистическая философія единственное подлинное бытіе приписываетъ произведеніямъ соотносящей дѣятельности нашего сознанія — идеямъ. Поэтому, ни механическое, ни идеалистическое міровоззрѣніе не въ состояніи преодолѣть интеллектуалисти-

ческую теорію душевной жизни: надъ первымъ изъ нихъ интеллектуализмъ тяготѣетъ въ *безсознательной* формѣ, поскольку сторонники его не отдаютъ себѣ отчета въ томъ, что внѣшняя дѣйствительность, по образцу которой они представляютъ себѣ и нашу внутреннюю жизнь, реальна лишь въ нашемъ сознаніи, какъ продуктъ, или произведеніе его познавательной дѣятельности, какъ совокупность многообразныхъ сочетаній эмпирическихъ элементовъ нашего познанія. Идеализмъ прямо провозглашаетъ спекулятивные элементы познанія единственной реальностью какъ во внѣшнемъ мірѣ, такъ и въ нашей внутренней жизни, поэтому, непреодолимой логикой своихъ исходныхъ предположеній онъ принужденъ отрицать всѣ силы и способности человѣческой души, за исключеніемъ познанія: попытки свести волю, чувство и дѣйствіе къ своеобразнымъ сочетаніямъ различныхъ элементовъ нашего познанія и такимъ образомъ устранить эти „антиинтеллектуальныя“ начала изъ числа самостоятельныхъ и основныхъ силъ и способностей человѣческой души проходятъ красной нитью черезъ всю исторію идеалистической философіи. Мы имѣемъ здѣсь дѣло съ *сознательнымъ*, послѣдовательно и до конца проведеннымъ интеллектуализмомъ въ истолкованіи нашей психической дѣйствительности.

И спиритуалистическая онтологія генетически несомнѣнно связана съ интеллектуализмомъ, поскольку къ своему основному ученію — о субстанціальномъ характерѣ нашего „я“ — она приходитъ путемъ мысленнаго анализа, направленнаго на нашу познавательную дѣятельность во всей полнотѣ участвующихъ въ ней сторонъ и моментовъ. Но наше „я“ въ своемъ реальномъ, нерасторжимомъ единствѣ обнимаетъ не только всѣ составные моменты познавательной дѣятельности, но и всѣ другія силы и способности человѣческой души. Поэтому, философія, усматривающая въ „я“ единственное подлинное, субстанціальное бытіе, живущее единой

нераздѣльной жизнью во всѣхъ своихъ проявленіяхъ, не поставлена въ печальную необходимость отрицать въ нашемъ внутреннемъ мірѣ все, что не есть познаніе и не можетъ быть сведено къ нему.

Итакъ, спиритуалистическое пониманіе дѣйствительности преодолѣваетъ интеллектуалистическое толкованіе непосредственныхъ данныхъ нашего внутренняго опыта и возвышается надъ связанными съ этимъ толкованіемъ механической и идеалистической концепціями сущаго. На предыдущихъ страницахъ мы затронули вопросъ о тѣхъ онтологическихъ концепціяхъ, которыя пытаются найти для себя отправную точку не въ познаніи, а въ другихъ проявленіяхъ человѣческой души. Мы настаивали на томъ, что эти попытки, отрицая самостоятельный и основной характеръ познавательной дѣятельности, лежащей въ основѣ философскаго творчества, по самому существу своему не могутъ быть типическими. Но и независимо отъ вопроса о типичности метафизики воли, или метафизики чувства, или метафизики дѣйствія, ясно, что всѣ эти концепціи гармонически объединяются и примиряются въ спиритуалистическомъ міровоззрѣніи, такъ какъ всѣ онѣ отправляются отъ отдѣльныхъ разрозненныхъ сторонъ нашей душевной жизни, а спиритуализмъ связываетъ всѣ эти стороны въ нерасторжимомъ реальномъ единствѣ нашего „я“. Поэтому, спиритуализмъ, какъ онтологическая теорія, никоимъ образомъ не связанъ съ тѣмъ или инымъ дѣленіемъ нашихъ душевныхъ способностей. Сохранится ли въ будущемъ господствующее нынѣ дѣленіе на познаніе, чувство и волю — въ виду крайней его противорѣчивости намъ это представляется мало вѣроятнымъ — или на смѣну ему придетъ другое дѣленіе — основное предположеніе спиритуалистической онтологіи отъ этого не поколеблется: вѣдь никакой, даже самый тонкій и углубленный анализъ ничего не можетъ измѣнить въ томъ безспорномъ положеніи, что всѣ проявленія нашей душевной

жизни, какъ бы мы ихъ ни классифицировали, предполагають въ качествѣ своей необходимой основы то „я“, которому они принадлежатъ. По отношенію ко всѣмъ тѣмъ концепціямъ дѣйствительности, которыя ищутъ точки опоры въ тѣхъ или иныхъ моментахъ нашей психической дѣятельности, разсматриваемыхъ въ ихъ оторванности отъ того цѣлаго, съ которымъ они органически связаны, — по отношенію ко всѣмъ этимъ одностороннимъ и ограниченнымъ концепціямъ спиритуализмъ всегда останется единственнымъ цѣлостнымъ міропониманіемъ и въ качествѣ таковаго завершительной формой философской мысли.

Примѣчанія.

Къ главѣ первой.

1) Окончательное торжество доставило гелиоцентрической теоріи знаменитое сочиненіе Коперника „De revolutionibus orbium coelestium" (1543), но зародыши ея относятся къ глубокой древности. Уже пиѳагореецъ Филолай лишилъ землю ея привилегированнаго положенія въ центрѣ міра, заставивъ ее вращаться около „центральнаго свѣтила", а современникъ Аристотеля Гераклидъ Понтійскій предложилъ новую астрономическую гипотезу, которую выдающійся изслѣдователь исторіи космологическихъ ученій, Пьеръ Дюгемъ называетъ „первымъ очеркомъ системы Коперника" (Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. Tome premier. Paris 1913. P. 404). Позднѣе, вскорѣ послѣ Аристотеля гелиоцентрическую теорію развилъ другой астрономъ, который былъ не только предшественникомъ, но и вдохновителемъ Коперника:

„Les ingénieuses inductions de G. Schiaparelli — говоритъ Duhem (Op. cit. P. 418) — nous ont fait retrouver, dans Héraclide le Paradoxologue, un novateur aussi audacieux qu'heureux; au temps même d'Aristote, il posait les hypothèses essentielles du système astronomique de Copernic. L'importance saisissante d'une telle conclusion serait peut-être de nature à inspirer en quelques esprits une certaine méfiance à l'égard des raisonnements qui l'ont fournie; elle pourrait leur faire craindre que ces raisonnements n'eussent été trop fortement sollicités par le désir de trouver, dans l'Antiquité grecque, un précurseur au grand réformateur du XVIe siècle.

Ces craintes seraient mal fondées; qu'au temps d'Aristote, le système héliocentrique, auquel le nom de Copernic devait être plus

tard attaché, ait déjà compté des partisans, cela n'a rien que de très vraisemblable. Un demi-siècle au plus après la mort d'Aristote, en effet, le même système était soutenu, les documents les plus autorisés nous l'affirment, par un astronome de grand talent; et cet astronome a eu la gloire d'être non seulement le précurseur, mais encore l'inspirateur de Copernic, qui a connu sa tentative et s'en est autorisé. Cet astronome est Aristarque de Samos.

2) Examen du livre de M. Darwin sur l'origine des espèces. 1864. P. 17.

Къ главѣ второй.

1.

Свою классификацію Лопатинъ резюмировалъ съ удивительною ясностью и отчетливостью въ статьѣ „Спиритуализмъ, какъ монистическая система философіи" (Вопросы философіи и психологіи. Кн. 115. Ноябрь — Декабрь 1912 года). Изъ этого резюме мы позволимъ себѣ привести наиболѣе важныя мѣста.

„Въ моихъ прежнихъ статьяхъ и сочиненіяхъ мнѣ уже не разъ приходилось указывать, что возможны только три типическихъ системы монизма въ философіи, — двѣ положительныхъ и одна отрицательная. Такую лишь тройкую возможность я старался обосновать изъ кореннаго устройства нашего ума. При этомъ я выдвигалъ положеніе, которое неоднократно доказывалъ и которое само по себѣ представляется въ достаточной степени убѣдительнымъ, почему я и не буду на немъ останавливаться долго, а только на него сошлюсь. Смыслъ этого положенія въ слѣдующемъ: наша мысль всегда должна отправляться отъ чего-нибудь даннаго — отъ непосредственно или интуитивно сознаваемаго и переживаемаго, это относится и къ нашему пониманію даже самыхъ абстрактныхъ истинъ — онѣ всегда, въ послѣднемъ основаніи, бываютъ отвлечены отъ чего-нибудь наличнаго сознанію, — въ этомъ неизбѣжное и непремѣнное условіе положительной содержательности какихъ бы то ни было нашихъ утвержденій.

Между тѣмъ обыкновенная человѣческая интуиція имѣетъ дѣло только съ данными двоякаго рода. Во первыхъ, она обращена на внутреннія переживанія человѣческаго духа, т. е. на нашу

субъективную психическую жизнь во всемъ ея разнообразіи и составѣ, куда принадлежитъ и наша мысль со всѣмъ, что въ ней дѣйствительно и прямо дано, и наше чувство, и наша воля, и всякая наша активность; сюда же относятся и наши ощущенія, и всѣ наши внѣшнія воспріятія, поскольку они являются наличными событіями нашей душевной жизни. По аналогіи съ этимъ внутреннимъ цѣлымъ нашего субъективнаго существованія, мы невольно предполагаемъ внутренній міръ у окружающихъ насъ другихъ одушевленныхъ существъ, каждое изъ которыхъ живетъ своею особою субъективною жизнью, отличною отъ нашей и *трансцендентною* нашей. Во-вторыхъ, пользуясь нѣкоторою опредѣленной частью или областью нашихъ психическихъ переживаній, — главнымъ образомъ ощущеніями нашихъ внѣшнихъ чувствъ, — и мысленно перенося элементы этихъ переживаній за предѣлы нашего непосредственно даннаго субъективнаго міра, какъ что-то независимое отъ него, мы составляемъ изъ нихъ образы внѣшнихъ матеріальныхъ процессовъ. Другихъ интуитивныхъ данныхъ въ нашемъ сознаніи нѣтъ, потому что мы все непосредственно и прямо переживаемъ или какъ свои дѣйствія и состоянія, или какъ принудительно ощутимое нами сопротивленіе и противостояніе намъ какого-то чуждаго и внѣшняго намъ бытія. Отсюда получается *воззрительный* или *интуитивный постулатъ* нашей мысли: что не содержитъ въ себѣ никакихъ психическихъ или физическихъ признаковъ, того мы не въ состояніи дѣйствительно мыслить какъ реальное. Что ничего не думаетъ и ничего не чувствуетъ и ничего не хочетъ, и что, въ то же время, не обладаетъ никакимъ протяженіемъ, никакъ не движется и не проявляетъ себя ни въ какихъ другихъ матеріальныхъ дѣйствіяхъ или состояніяхъ, то представляетъ въ нашихъ глазахъ совершенное отсутствіе бытія. *Мы можемъ понять лишь такую реальность, которая обладаетъ или духовными или матеріальными свойствами.*

Для метафизики это значитъ: мы только тогда можемъ имѣть содержательное метафизическое знаніе, если трансцендентное нашему сознанію реальное бытіе, изъ предположеній о которомъ слагаются всѣ метафизическія теоріи, духовно или матеріально въ себѣ. Въ противномъ случаѣ метафизическая реальность для насъ абсолютно непостижима и закрыта; если она и существуетъ, мы не можемъ составить о ней никакого содержательнаго или положительнаго понятія: мы можемъ ее мыслить только чрезъ послѣдовательное отрицаніе всѣхъ понятныхъ намъ признаковъ. Такъ получаются

три чистые типа монистическаго (т.-е. приписывающаго всѣмъ вещамъ однородную сущность) пониманія міра: 1) спиритуализмъ (признаніе истинно сущаго за духъ), 2) матеріализмъ (признаніе всего реальнаго за бытіе, всецѣло и въ себѣ внѣшнее). При логически послѣдовательномъ развитіи, это понятіе приводитъ къ утвержденію у метафизической реальности только геометрическихъ и механическихъ свойствъ, а въ послѣднемъ результатѣ къ признанію протяженности и непроницаемости за коренные аттрибуты всего матеріальнаго). Таковы два положительные типа монистическаго міропониманія. Но рядомъ съ ними существуетъ еще одинъ, уже чисто отрицательный типъ: агностицизмъ или ноуменализмъ (образуя послѣднее обозначеніе отъ кантовскаго термина ноуменъ). Онъ заключается въ признаніи, что метафизическая реальность есть абсолютно непостижимая сущность, не содержащая въ себѣ никакихъ понятныхъ для насъ признаковъ и отношеній и не обладающая ни матеріальными, ни духовными свойствами.

Конечно, здѣсь я говорю только о чистыхъ, такъ сказать, предѣльныхъ типахъ монизма. Въ дѣйствительности, эти основные типы, даже въ системахъ по намѣреніямъ своимъ монистическихъ, сплошь и рядомъ смѣшиваются и разнообразно сливаются между собою" (Стр. 435—438).

II.

1) Wir wollen zunächst zwei Weltansichten als Vorstufe der grösseren Einsicht bezeichnen, da sie leichter in ihrer Unhaltbarkeit zu erkennen sind und obwohl auch heute noch von Vielen getheilt, doch dem Anfange der menschlichen Cultur angehören. Die erste besteht in einer naiven Identificirung von Geist und Materie, deren Gegensatz man nicht beachtet; wir wollen diesen Standpunkt den naiven Materialismus nennen. Der Leib des Menschen ist darnach nicht unbeseelt, aber die Seele ist von dem Leib nicht verschieden. Dieser Standpunkt gehört der Poesie und dem mythologischen Zeitalter.

Ihm gegenüber steht der naive Dualismus, welcher Geist und Materie streng scheidet und beide nebeneinander als Ursachen der Dinge zur Erklärung aller Ereignisse braucht. Dieser Standpunkt ist schon besser, als der vorige, weil er das scheidet, was geschieden

werden muss; aber er ist naiv, weil er es so sehr scheidet, dass es nun mit keiner Hülfe mehr zusammengebracht und nicht in seiner lebendigen Einheit begriffen werden kann. (Ueber die Unsterblichkeit der Seele. II. Auflage. 1879. Crp. 28. 29.)

2) Auf diese Vorstufen folgen dann die drei grossen Weltansichten, in welche sich die gebildete Menschheit getheilt hat, indem zu allen Zeiten bald die eine, bald die andere vorgeherrscht, bald alle drei nebeneinander gegolten haben bis auf den heutigen Tag. Man sah ein, dass wenn man dualistisch zwei Principien setzte, zwei Götter oder zwei absolute Substanzen nebeneinander kommen würden, die nichts Zusammenhängendes, die auf einander keinen Einfluss haben könnten, und also die Wechselwirkungen der Dinge und die Einheit der Welt unerklärt liessen. Da nun alles Seiende sich einmal entweder als ideell oder als materiell zeigt, so setzten die Einen das Ideale als das Erste und erklärten daraus auch die materiellen Dinge. Man kann diesen Standpunkt Idealismus nennen. Zu diesem Standpunkt ist auch das „dogmatische" Christenthum (nicht die christliche Religion) als eine Unterart zu rechnen, da es die materielle Welt aus dem Wort Gottes, also aus einem geistigen, nicht materiellen Princip hervorgehen lässt.

Dieser Weltansicht mussten natürlich viele Schwierigkeiten anhaften; denn wie das Materielle, das im Raume ausgedehnt und dazu von physischer Schwere und in Bewegung ist, wie dieses als Funktion eines ideellen Princips zu denken sei, das seinerseits unräumlich weder auf der Wage etwas wiegt, noch einer Ortsbewegung fähig ist, das liess sich auf keine Weise sagen oder rechtfertigen. Darum erhob sich dem Idealismus gegenüber dreist der entgegengesetzte Standpunkt, welcher vielmehr das Geistige als eine Function des Materiellen betrachtet, und den wir deshalb im Allgemeinen als Materialismus benennen können. Es ist, oder existirt darnach nur Materie, d. h. ausgedehnter und beweglicher Stoff; alles was sonst noch Sein hat, ist als Function der Materie zu betrachten.

Allein der Materialismus beherbergt ebenso grosse Schwächen wie der Idealismus; denn wie aus einem Dinge, das nothwendig räumliche Lage, Bewegung und sinnliche Wahrnehmbarkeit hat, die geistige Welt, z. B. Wissenschaft, Glaube, Liebe, Gerechtigkeit u. s. w. hervorkommen soll, was nicht mit den Sinnen wahrgenommen werden kann, das hat der Materialismus immer unbeantwortet gelassen. Sehr natürlich kam man daher auf einen dritten Standpunkt.

der wieder auf den Dualismus zurückgeht, aber nun nicht zwei Principien nebeneinandersetzt, sonder nur eines, welches in zwei verschiedenen Weisen ausgedruckt werden könne. Dies ist das Identitätssystem des Spinozismus. Darnach lässt sich jede Sache doppelt anschauen, einmal sinnlich als materiell, zweitens intellektuell als Geist, Beides aber nicht als verschieden von einander, sondern als ein und dasselbe, wie derselbe Gedanke in zwei verschiedenen Sprachen oder wie Friedrich der Grosse und der alte Fritz.

Wie glänzend diese Weltansicht aber auch die Schwierigkeiten der beiden vorigen zu lösen scheint, so nagt doch auch an ihr der Wurm, und wir müssen sie ebenfalls als ausgehöhlt und abgestorben verwerfen, wenn sie auch noch so viele Anhänger zählen mag. Denn mit der Identität beider Principien ist ihre Wechselwirkung ausgeschlossen; gleichwohl wird sich Niemand überreden lassen, dass die materiellen Dinge, z. B. die Speisen, in unserem geistigen Theile, z. B. den Gefühlen, keine Veränderungen hervorriefen, oder dass unser Wille nicht Ursache der körperlichen Bewegungen sei. (Ib. Стр. 29—32.)

3) Nun sind dies aber die einzig möglichen Weltansichten, wenn man von dem Gegensatz des Idealen und Materiellen ausgeht. Entweder man setzt naiver Weise eine Identität (naiver Materialismus) oder ebenso naiv eine absolute Trennung (Dualismus). Wenn Beides unstatthaft, so leitet man entweder das Materielle aus dem Idealen ab (Idealismus), oder das Ideale aus dem Materiellen (Materialismus) oder endlich man erklärt beides für Attribute d. h. verschiedene Anschauungs- oder Erscheinungs-Formen einer und derselben Substanz (Spinozismus). Da nun alle diese Weltansichten unhaltbar sind, so muss man einen Fehler in dem Princip gemacht haben. Deshalb habe ich oben bemerkt, dass ich den Gegensatz des Ideellen und der Materie für falsch erkläre. Ich suche deshalb eine vierte Weltansicht, die sich an den Begriff, welchen Leibnitz von der Materie bildete, anschliesst. Darnach ist die Materialität nicht wirklich vorhanden, sondern nur ein Phänomen, d. h. eine unseren Sinnen, die selbst zum Geiste gehören, zukommende Vorstellungs- oder Anschauungsweise. Wenn es sich aber so damit verhält, so ist die grosse Noth, welche die Idealisten und Materialisten zum Kampfe treibt, beschworen, und aus dem vernichtenden Kampfe, den beide mit Recht gegen einander führen, geht unbeschädigt und unbetheiligt eine vierte Weltansicht hervor. (Ib. Стр. 32—33.)

Въ „Die wirkliche und die scheinbare Welt" (1882) Тейхмюл-

леръ слѣдующимъ образомъ резюмируетъ классификацію, изложенную имъ въ „Die Unsterblichkeit der Seele“:

Da sich jede neue Arbeit nun selbst in die Reihe der geschichtlichen Entwickelung stellt, so ist es angezeigt, ein Bewusstsein über die Stellung zu den Früheren zu gewinnen. Zu diesem Zwecke bin ich in meiner Schrift „über die Unsterblichkeit der Seele“ von dem Trendelenburg'schen Eintheilungsprincipe ausgegangen, welches die früheren Lehrmeinungen der Philosophen übersichtlich gruppirt. Trendelenburg fand nämlich nach der bisherigen Entwickelung der Philosophie zwei höchste Begriffe heraus, die in Gegensatz zu stehen scheinen und um deren Vermittelung sich die Denker bemüht hätten. Er nennt sie „Denken“ und „Sein“, hält aber von seinem Standpunkte natürlich eine Definition dieser Begriffe für unmöglich. Da es in die Augen fällt, dass bei diesem Eintheilungsgrunde diejenigen [illegible] Philosophen, denen der Gegensatz von „bewussten Gedanken“ und „blinder Kraft“ noch nicht aufgegangen ist, unberücksichtigt bleiben mussten, so schickte ich den drei von Trendelenburg namhaft gemachten Weltansichten zuerst den naiven Hylozoismus und Dualismus voraus, da der erstere den Gegensatz noch gar nicht merkt, der letztere ebenso naiv keine Schwierigkeit in der Zweiheit der Anfänge findet. Die Weltansichten sind aber nach Trendelenburg erstens der Materialismus, welcher irgendwie den Geist aus dem Stoff herauszukochen oder zu quirlen versucht, zweitens der Idealismus, welcher den Stoff irgendwie von dem Geiste setzen oder schaffen lässt oder ihn durch eine Zersetzung und Auseinandersprengung des Geistes entlässt, und endlich der Spinozismus, der die beiden Gegensätze parallel aufstellt und sie wie Körper und Schatten als zwei ungleichartige Ausdrücke für ein und dasselbe Wesen geltend macht. Die völlige Unhaltbarkeit dieser drei Weltansichten habe ich in jener Schrift nachzuweisen versucht. (Стр. V и VI.)

Ср. также „Darwinismus und Philosophie“ (1877), стр. 2: Die Philosophie hat bisher drei Standpunkte versucht, um den Zusammenhang der Welt zu überschauen; von jedem derselben blieben die wichtigsten Erscheinungen unerreichbar. Der Materialismus konnte die Gesetze und Formen der Natur und das geistige Leben nicht erklären; der Idealismus fand keinen Übergang von dem Allgemeinen zur Existenz; der Spinozismus verfolgte die beiden Seiten seiner [illegible] Forschung, ohne für diese dualistische Darstellung einen Grund zu wissen und ohne eine Erkenntnissquelle für die zweite Seite.

für die Welt der Ausdehnung anzugeben . . . Ich . . suche eine vierte Weltansicht, deren Standpunkt schon von Leibnitz in kurzen kühnen Aphorismen aufgezeichnet wurde.

Терминомъ персонализмъ для обозначенія метафизической системы Тейхмюллера я пользуюсь, слѣдуя проф. Я. Ф. Озе (Персонализмъ и проективизмъ въ метафизикѣ Лотце. Юрьевъ, 1896). Тейхмюллеръ, какъ указываетъ проф. Озе, „употребляетъ этотъ терминъ въ болѣе узкомъ смыслѣ, а именно для обозначенія своего ученія о „я“ въ „Neue Grundl. der Psych. u. Log.“ стр. 157: Diesen neuen Standpunkt, der durch die neue Erkenntnisstheorie gewonnen wird, kann man Personalismus nennen, weil das Ich als Einheit der Persönlichkeit unmittelbar bewusst wird und die drei Functionen als die ihrigen gebraucht und behauptet. Этимъ объясняется то обстоятельство, что Тейхм. считаетъ характерными чертами „персонализма“ только слѣдующія. (Ib.) Zuerst muss eingesehen werden, dass Wille und Gefühl zwei Namen für ein und dasselbe sind; zweitens die Empfindungen dem theoretischen oder Vorstellungs-Gebiete weggenommen und als bewusst gewordene Bewegungen erkannt werden. Drittens muss man Erkenntniss, Gefühl (Willen) und Bewegung als blosse Functionen erkennen, die unter einander in Coordination stehen. Viertens muss das Bewuusstsein von der Erkenntnissfunction unterschieden werden. Fünftens endlich muss man zu dem Hauptpunkte kommen und diese Functionen als einem Ich zugehörig auffassen, ohne welches sie haltungslos und sinnlos wären, wie disjecta membra, die keinem einheitlichen ganzen Wesen als Glieder dienten (стр. 277—278).

Такъ какъ, однако, психологическое ученіе о „я“ составляетъ у Тейхмюллера основу его метафизическаго ученія о сущемъ, или субстанціи, то вполнѣ естественно назвать персоналистической не только психологію, но и онтологію великаго мыслителя.

Ср. Neue Grundlegung der Psychologie und Logik. Стр. 156 Ich gehe auf die einfache und allgemeine Menschheitsphilosopie zurück, welche in der Persönlichkeit ein wirkliches Wesen anerkennt und das Ich, das Jeder für sich in Anspruch nimmt, in gleichen Rang setzt mit allem, was als Substanz existirt“. (Озе Op. cit. Стр. 278).

4) Eins muss man bei Trendelenburg tadeln, dass er dem Spinozismus zu grosse Ehre anthut, indem er den Parallelismus der Gegensätze von Denken und Sein als ein eigenes und bedeutendes

System betrachtet. Es ist ja, wie ich schon mehrfach gezeigt habe, grade dieses sogenannte System von vornherein völlig zu eliminiren, da das Denken bei Spinoza schlechterdings von dem Attribut der Ausdehnung unbeeinflusst bleiben soll, und Spinoza also von der ganzen Welt im Raum consequenter Weise nichts percipiren, nichts wissen und nichts ahnen kann. Dagegen wäre es angezeigt gewesen, die Systeme, welche Trendelenburg unter den Idealismus oder Platonismus ordnet, in zwei Gruppen zu zerlegen. Die einen gehen nämlich wirklich von einem blossen Gedanken oder λόγος aus und lassen aus diesem die sinnenfälligen Dinge werden oder schaffen; die andern aber suchen den Gegensatz von Denken und Sein zu indifferenziren und kommen daher zu einem Monismus. Hierhin gehört Plato in erster Linie, der in seiner Weltseele als dem sich selbst bewegenden Princip Idee und Bewegung, Denken und „blindes Sein" mischt und die Mischung und Einigung dialektisch zu beweisen versucht. Der recht verstandene Plato müsste also die Stelle einnehmen, welche Trendelenburg dem Spinoza zuweist, und dieser müsste vielmehr mit dem von mir zu Ergänzung der Eintheilung hinzugefügten Dualismus und Hylozoismus als eine naive Vorstufe der Philosophie zusammengestellt werden. Dann würden die monistischen Systeme Schelling's, Hegel's und einiger Epigonen mit ihrem Realidealismus oder Idealrealismus unter die dritte Gattung fallen, d. h. unter den recht verstandenen Platonismus. Denn wenn Hegel unter den abstracten Idealismus untergeordnet würde, so könnte man zwar zur Rechtfertigung sagen, dass bei ihm die Natur nur das Aussersichsein des Geistes ist; allein man würde doch mit grösserem Rechte von seinem Standpunkte aus erwidern, dass die Idee nur desshalb die Natur entlassen konnte, weil sie dieselbe in sich hatte. Die Negativität ist ja der Grund des ganzen dialektischen Processes und durch diese ist erst die abstracte Idee zu einer realen Kraft und weltschöpferischen Macht geworden, die sich selbst lebendig entwickelt, entzweit und zusammennimmt. Mithin würden sich durch diese Remedur der Trendelenburg'schen Eintheilung die modernen Systeme erst ohne Widerrede gerecht classificiren lassen, wie dadurch auch der wahre Plato erst sein volles Licht erhält, während er uns bei Trendelenburg trotz aller seiner Zustimmung und Verherrlichung nur als Urheber einer ganz einseitigen und phantastischen Weltbetrachtung erscheinen muss. (Die wirkliche und die scheinbare Welt. Стр. XIII—XV).

III.

Wenn ich nun meine Stellung zu diesen verschiedenen Systemen angeben soll, so darf ich wohl erst versuchen, sie mit Verzicht auf die beiden, der Trendelenburg'schen Eintheilung zu Grunde liegenden undefinirten Begriffe verständlicher zu charakterisiren. Wir können nämlich beim Ueberblick des ganzen Inhalts aller menschlichen Erkenntniss zwei Gruppen unterscheiden, nämlich den empirischen und den speculativen Inhalt. Aller empirische Inhalt wird auf sinnenfällige Objecte bezogen; aller speculative Inhalt auf Ideen und Intelligibles. Nun scheint mir die Richtung aller Philosophen hiernach sich zu scheiden; denn der sogenannte Materialismus, „Demokritismus" und Empirismus projicirt unsere Anschauungsbilder und die sich daran anschliessende Erkenntniss nach Aussen und glaubt an eine sinnliche Natur, an sinnenfällige, empirische Objecte oder Substanzen in einer Mehrheit oder in einer Einheit; für die im abstracten Gebiete der Erkenntniss auftretenden Begriffe, die Kräfte, Gesetze und geistigen Functionen aber weiss man natürlich kein materielles Ding als Träger ausfindig zu machen und muss sie in der unklarsten Weise und in völliger Rathlosigkeit irgendwie an die Dinge anhängen, was dann den gerechten Spott der Idealisten veranlasst. Der sogenannte Idealismus andererseits projicirt nun grade unsere Begriffe nach Aussen und lässt einen naturfreien Logos, einen νοῦς, die Liebe, das Gute, den Zweck, die Idee, die Weltordnung, das Gesetz und dergleichen intelligible höhere Mächte als die eigentliche Substanz auftreten; allein ebendarum wird es ihm unmöglich etwas Gescheidtes über den Ursprung der in der empirischen Erkenntniss gegebenen sinnlichen Welt zu sagen; denn die Schöpfung aus Nichts, die Entlassung der Natur, oder der Schleier der Maja oder die Verfinsterung des Lichts durch Entfernung vom Urbilde oder Abfall und dergleichen Redensarten werden keinen Naturforscher überzeugen. Der sogenannte Monismus endlich, oder der Realidealismus und die Systeme der ursprünglichen Identität oder Indifferenz des Absoluten beachten nach dem Vorbilde von Plato's Weltseele die Einigung und den Zusammenhang des empirischen und speculativen Elementes in unserer Erkenntniss von der Welt und projiciren diese Einheit nach Aussen und lassen durch Dialektik oder durch Potenzenreihen oder sonstwie Natur und Geist sich nebeneinander oder auseinander oder ineinander objectiv entwickeln.

Desshalb sind alle diese Systeme *projectivische* Darstellungen unseres Erkenntnissinhaltes und, da die Erkenntniss nothwendig auf den Augenpunkt des Subjects bezogen ist, bloss *perspectivische* Bilder. Da nun in der ganzen erkennenden Thätigkeit, sowohl in den sinnlichen Anschauungen, als in den sogenannten Ideen und Principien, nur unser Erkenntnissinhalt gegeben ist, der nur ein ideelles Sein als Erkenntnissinhalt hat, so leugne ich, dass von und in irgend einem dieser Systeme das Existiren und das substanzielle Sein gefunden werden könne, und setzte diesen ideellen perspectivischen Bildern der Welt das Subject entgegen, welches sich im Augenpunkte befindet und nur durch eine Fiction „umgeklappt“ und mit auf die Bildfläche geworfen wurde. Dies Subject ist die vergeblich in seinem objectiven ideellen Inhalt gesuchte Substanz. Die Nuancen der verschiedenen Systeme und ebenso alle ihre sogenannten principiellen Gegensätze verschwinden daher für diesen neuen Standpunkt, von welchem aus sie alle nur für perspectivische Bilder gelten können. (Ib. Стр. XV—XVII.)

VI.

1) **Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus.** Vortrag, gehalten in der dritten allgemeinen Sitzung der Versammlung der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte zu Lübeck am 20. September 1895. Leipzig 1895.

2) **Ученіе Спинозы о тождествѣ.**

Съ легкой руки Фехнера параллелистическая теорія душевной жизни получила во второй половинѣ прошлаго столѣтія почти никѣмъ не оспариваемое преобладаніе. Сторонники этой теоріи считаютъ родоначальникомъ ея Спинозу. Въ самомъ дѣлѣ, изъ классиковъ новой философіи никто съ такой отчетливостью не выразилъ того положенія, что порядокъ и связь душевныхъ переживаній самымъ точнымъ образомъ соотвѣтствуетъ порядку и связи физиологическихъ процессовъ, совершающихся въ нашемъ тѣлѣ. Обоснованіемъ и развитіемъ этого положенія, по существу, и исчерпывается современная параллелистическая теорія, въ системѣ же Спинозы ученіе

о параллельномъ протеканіи психическихъ и физіологическихъ процессовъ занимаетъ подчиненное мѣсто, представляя собою лишь одинъ изъ моментовъ въ его общей метафизической системѣ. Такъ какъ это обстоятельство до сихъ поръ почти совсѣмъ не привлекало вниманія историковъ новой философіи, то я позволю себѣ въ самыхъ краткихъ и общихъ чертахъ изложить результаты моихъ изслѣдованій о различныхъ формахъ ученія Спинозы о тождествѣ.

Знаменитая седьмая теорема второй книги „Этики", утверждающая, что „порядокъ и связь идей" совпадаетъ съ „порядкомъ и связью вещей" (ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum) въ послѣдовательномъ развитіи системы знаменитаго философа получаетъ пять различныхъ значеній.

Первое значеніе. Въ томъ же порядкѣ, въ какомъ изъ идеи Бога слѣдуютъ идеи всѣхъ вещей, въ такомъ же порядкѣ изъ реальной сущности Бога слѣдуютъ дѣйствительныя вещи. Идеи противопоставляются здѣсь и, затѣмъ, отождествляются съ «вещами» не въ качествѣ психическихъ содержаній: въ разрядъ «вещей» (res) Спиноза первоначально относитъ явленія какъ внѣшняго, такъ и внутренняго міра и стремится, затѣмъ, показать, что вся дѣйствительность — какъ духовная, такъ и матеріальная — совершенно такъ же вытекаетъ изъ божественной основы міра, какъ идеи отдѣльныхъ вещей вытекаютъ изъ идеи Бога. Другими словами онъ утверждаетъ, что мысль и бытіе въ Богѣ и въ слѣдующей изъ него конкретной дѣйствительности связаны другъ съ другомъ отношеніемъ безусловнаго тождества. Мы можемъ, поэтому, назвать первую форму занимающей насъ концепціи панлогистическимъ параллелизмомъ. Въ этой формѣ получаетъ отвлеченное выраженіе одно изъ основныхъ и задушевныхъ убѣжденій Спинозы во внутреннемъ единствѣ Бога и его тождествѣ со Вселенной: Богъ есть логическая основа міра, міръ — его необходимое логическое слѣдствіе; связь Бога съ міромъ мы должны мыслить по типу связи логическаго основанія съ логическимъ слѣдствіемъ, ихъ неразрывная связь въ единомъ логическомъ актѣ является субъективнымъ отраженіемъ связи, объединяющей Бога съ міромъ.

Второе значеніе. Міръ, слѣдующій изъ единой божественной сущности долженъ обладать внутреннимъ единствомъ. Но эта идея о внутреннемъ единствѣ всего существующаго сталкивается у Спи-

номы съ его натурфилософіей и антропологіей. Въ этихъ частяхъ системы нашъ философъ всецѣло подчиняется механическимъ и дуалистическимъ теоріямъ своего времени, и вотъ передъ нимъ выростаетъ задача примирить пантеистическую основу своего міросозерцанія [1]) со слѣдующими частями системы, заимствованными изъ господствовавшаго въ его время механическаго пониманія природы и человѣка, — задача примирить Аристотеля [2]) и Ѳому Аквинскаго съ Галилеемъ и Декартомъ. Механическая философія неизбѣжно ведетъ или къ грубому матеріалистическому отрицанію духовнаго начала во вселенной, или, въ лучшемъ случаѣ, отдѣляетъ міръ физическій отъ міра психическаго непроходимою пропастью: какого бы то ни было причиннаго взаимодѣйствія между обоими мірами механическая натурфилософія допустить не можетъ, такъ какъ малѣйшее вмѣшательство духовныхъ процессовъ въ жизнь природы уничтожило бы безусловное господство надъ нею механической закономѣрности. Поэтому, сторонникамъ механическаго пониманія дѣйствительности, преодолѣвшимъ крайнюю его форму — матеріализмъ, не остается ничего иного, какъ видѣть въ жизни природы замкнутый рядъ процессовъ, нигдѣ и ни при какихъ обстоятельствахъ не сообщающійся съ областью психическихъ явленій. *Механистическій дуализмъ* сталкивается, такимъ образомъ, у Спинозы съ *идеалистическимъ монизмомъ*, лежащимъ въ основѣ его ученія о Богѣ: единство міра, необходимо вытекающее изъ взгляда на него, какъ на слѣдствіе единой отвлеченной основы всѣхъ вещей, грозитъ разбиться вслѣдствіе непримиримой противоположности началъ, составляющихъ нашу конкретную дѣйствительность. И вотъ Спиноза разрубаетъ Гордіевъ узелъ, провозглашая явленія духовнаго міра, съ одной стороны, явленія міра матеріальнаго, съ другой, модусами двухъ различныхъ аттрибутовъ, или свойствъ единой божественной субстанціи. Въ своей абсолютной основѣ оба міра совершенно тождественны: Богъ, разсматриваемый „подъ аттрибутомъ протяженности" (sub attributo extensionis) ничѣмъ не отличается отъ Бога, разсматриваемаго „подъ

1) См. мою статью „О пантеизмѣ у Спинозы". Вопросы философіи и психологіи. Май — Іюнь 1914 г.

2) Объ Аристотелѣ Спиноза говоритъ всегда съ глубокимъ пренебреженіемъ, тѣмъ не менѣе всѣ основныя идеи его метафизики заимствованы у Стагирита или, точнѣе, изъ схоластическихъ руководствъ XVII вѣка по философіи, опиравшихся главнымъ образомъ на теоріи Аристотеля въ изложеніи и толкованіи средневѣковыхъ комментаторовъ.

аттрибутомъ мышленія" (sub attributo cogitationis): въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ одну и ту же вещь, но выраженную двумя различными способами. Такимъ образомъ, Спиноза пытается преодолѣть дуализмъ, неразрывно связанный съ самой сущностью механической натурфилософіи, утверждая тождество обоихъ началъ бытія въ ихъ абсолютной основѣ — мы имѣемъ здѣсь, слѣдовательно, онтологическую форму его ученія о тождествѣ.

Третье значеніе. Неожиданно и, повидимому, незамѣтно для самого Спинозы предыдущая, онтологическая форма ученія о тождествѣ получаетъ новый смыслъ уже не метафизическій, а теоретико-познавательный: тождество души и тѣла есть не что иное, какъ тождество мысли и ея объекта; душа есть идея тѣла, идея составляетъ модусъ мышленія, тѣло — модусъ протяженности, и, поэтому, модусъ протяженія и идея этого модуса есть одна и та же вещь, но выраженная двоякимъ способомъ (modus extensionis et idea illius modi una eademque est res; sed duobus modis expressa. — Ethica II, 7, Schol.).

Четвертое значеніе. Отъ гносеологической формы ученія о тождествѣ необходимо отличать новое его видоизмѣненіе. Формы онтологическая и теоретико-познавательная имѣли въ виду всю духовную и всю матеріальную дѣйствительность; міръ идей простирается для Спинозы такъ же далеко, какъ и міръ тѣлъ: ничтожнѣйшія частицы вещества обладаютъ нѣкоторымъ психическимъ бытіемъ: все, хотя и въ различной степени одушевлено (omnia, quamvis diversis gradibus animata tamen sunt. Ethica II, 13, Schol.). Въ новой, четвертой по счету, формѣ ученія о тождествѣ Спиноза суживаетъ предѣлы соотвѣтствія психическихъ и физическихъ явленій; совпаденіе обоихъ рядовъ онъ распространяетъ здѣсь только на наши внутреннія душевныя переживанія, съ одной стороны, — сопровождающія ихъ измѣненія въ нервной системѣ, съ другой. Dico . . . hanc (idearum) concatenationem fieri secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani (Ethica, II, 18, Schol.).

Вотъ къ этой-то формѣ параллелистической теоріи примыкаетъ въ серединѣ девятнадцатаго столѣтія психо-физика Фехнера. Независимо отъ Фехнера параллелистическую теорію душевной жизни развиваютъ Спенсеръ (Principles of Psychology) и Тэнъ (въ De l'intelligence). Въ послѣдней четверти прошедшаго и началѣ текущаго столѣтія параллелистическая теорія является, несомнѣнно, господ-

ствующей [1]). Отъ классическаго ученія Спинозы новая параллелистическая теорія душевной жизни невыгодно отличается полнымъ отсутствіемъ какого бы то ни было философскаго обоснованія. У автора „Этики" ученіе о психо-физическомъ параллелизмѣ органически связано со всей его системой: плохо-ли, хорошо-ли, но онъ приходитъ къ нему посредствомъ сложныхъ соображеній общаго философскаго характера — психологи нашего девятнадцатаго вѣка для доказательства ученія о тождествѣ души и тѣла считаютъ совершенно достаточными поверхностныя и ничего, по существу, не говорящія аналогіи вродѣ: душа относится къ тѣлу, какъ внутренняя сторона круга къ его внѣшней сторонѣ: въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло съ однимъ и тѣмъ же кругомъ, но наблюдателю, находящемуся внутри его, онъ кажется вогнутымъ, наблюдателю, находящемуся внѣ круга — выпуклымъ; точно такъ же душа и тѣло представляютъ собою одну и ту же вещь, только разсматриваемую съ двухъ различныхъ точекъ зрѣнія. Едва ли нужно доказывать, что подобныя аналогіи не доказываютъ ровно ничего, онѣ любопытны въ одномъ только отношеніи, именно, въ качествѣ показателей глубокаго упадка философской мысли, послѣдовавшаго за крушеніемъ великихъ идеалистическихъ системъ первой половины прошлаго столѣтія [2]).

Ученіе Спинозы о тождествѣ не исчерпывается установленными выше четырьмя формами. Мы видѣли, что монизмъ панлогистическій не имѣетъ никакого отношенія къ психо-физической проблемѣ. Монизмъ онтологическій, или ученіе о тождествѣ атрибутовъ божественной субстанціи разсматриваетъ духовный и тѣле-

---

1) Назову только нѣкоторыя имена сторонниковъ параллелистическаго ученія: Іодль, Höffding, Паульсенъ, Вундтъ, Риль, Эббингаусъ, Геймансъ, Мюнстербергъ, Авенаріусъ, Циенъ, Бенно Эрдманъ, Рибо, и др. Сторонникомъ Фехнера былъ и извѣстный авторъ „Исторіи матеріализма" Фридрихъ Альбертъ Ланге.

2) Упадокъ отвлеченной мысли во второй половинѣ XIX вѣка не слѣдуетъ понимать въ смыслѣ полнаго отсутствія крупныхъ философскихъ дарованій: русская философія достигла какъ разъ въ этотъ періодъ своего высшаго расцвѣта въ системахъ Л. М. Лопатина и Владимира Соловьева; въ этотъ же періодъ сложилось и міросозерцаніе одного изъ величайшихъ представителей западной философіи — Густава Тейхмюллера. Упадокъ выражался главнымъ образомъ въ господствѣ примитивныхъ формъ философскаго міропониманія надъ философскимъ и научнымъ сознаніемъ эпохи.

сный міры, какъ два **равноправныя** проявленія абсолютной основы дѣйствительности — мы имѣемъ здѣсь, слѣдовательно, дѣло съ **параллелизмомъ координаціоннымъ, или сочиняющимъ**. Теоретико-познавательная и психо-физіологическая формы ученія о тождествѣ **подчиняютъ духовное тѣлесному**. Въ гносеологическомъ параллелизмѣ идеи пассивно отражаютъ измѣненія своихъ объектовъ, а такъ какъ единственнымъ объектомъ идей являются тѣла и ихъ измѣненія (Obiectum ideae, humanam mentem constituentis est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud. — Ethica, II, 18, Dem.), то, очевидно, никакой самостоятельной, независимой отъ жизни тѣла, душевной дѣятельности существовать не можетъ. Къ такому же результату приходитъ и параллелизмъ психо-физіологическій, для котораго всѣ душевные процессы — не что иное, какъ рабскій переводъ того, что происходитъ въ нашей нервной системѣ, на языкъ нашихъ субъективныхъ переживаній. Въ гносеологической и психо-физіологической формахъ ученія о тождествѣ мы имѣемъ, такимъ образомъ разновидности **субординаціоннаго, или подчиняющаго параллелизма.**

Пятое значеніе. При внимательномъ анализѣ „Этики" мы можемъ открыть у Спинозы еще одну форму монистической, или параллелистической теоріи. Въ противоположность двумъ предыдущимъ формамъ, эта новая форма рѣшительно подчиняетъ **тѣлесный порядокъ дѣйствительности порядку духовному.** Простѣйшимъ выраженіемъ ея является первая теорема пятой книги „Этики", утверждающая, что порядокъ и связь измѣненій въ нашемъ тѣлѣ опредѣляется порядкомъ и связью идей въ нашей душѣ (Prout cogitationes rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente, ita corporis affectiones seu rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore). Утвержденіе это находится въ прямомъ противорѣчіи съ теоремой восемнадцатой второй книги, доказывающей какъ разъ обратную зависимость: „concatenatio affectionum corporis humani" опредѣляетъ собою „concatenationem idearum". Допускаетъ же Спиноза это противорѣчіе [1])

---

1) Впрочемъ, Спиноза со своимъ „геометрическимъ способомъ" изложенія и доказательства настолько далекъ отъ того, чтобы усмотрѣть здѣсь противорѣчіе, что въ обоснованіе первой теоремы пятой книги прямо ссылается на восемнадцатую теорему второй книги: Sicuti ordo

затѣмъ, чтобы обосновать возможность господства нашего разума надъ аффектами, или страдательными состояніями души, непосредственно зависящими отъ жизни тѣла. — Такъ какъ только что разсмотрѣнная нами форма параллелистическаго ученія преслѣдуетъ задачу теоретическаго обоснованія науки о нравственности, то мы можемъ назвать ее **параллелизмомъ этическимъ**.

Отношеніе различныхъ формъ ученія Спинозы о тождествѣ къ психо-физической проблемѣ можно выразить въ слѣдующей краткой схемѣ:

Панлогистическій параллелизмъ.	Не имѣетъ никакого отношенія къ вопросу о взаимоотношеніи между духовнымъ и матеріальнымъ мірами.
Онтологическій параллелизмъ.	Разсматриваетъ оба міра, какъ равноправныя свойства единой безусловной субстанціи.
Гносеологическій параллелизмъ. Психо-физіологическій параллелизмъ.	Подчиняютъ духовную закономѣрность закономѣрности физической.
Этическій параллелизмъ.	Подчиняетъ закономѣрность физическую закономѣрности духовной.

---

et connexio idearum in mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis (per prop. 18, part 2), sic vice versa ordo et connexio affectiones corporis fit, prout cogitationes rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente; quod erat demonstrandum. На самомъ дѣлѣ, мы имѣемъ здѣсь два прямо противоположныхъ другъ другу утвержденія: если порядокъ душевныхъ процессовъ можетъ измѣнять порядокъ и связь физіологическихъ процессовъ въ нашемъ тѣлѣ, то, очевидно, механическая закономѣрность господствуетъ не надъ всѣми явленіями внѣшняго міра. Если же принципу замкнутой механической причинности подчинены всѣ физическія явленія, то ни о какомъ вмѣшательствѣ душевныхъ явленій въ жизнь тѣла не можетъ быть рѣчи.

VIII.

1) Въ своихъ сочиненіяхъ Geschichte des Begriffs der Parusie. 1873. — Studien zur Geschichte der Begriffe. 1874. — Die Platonische Frage. Eine Streitschrift gegen Zeller. 1876. — Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. 3 Bande. 1876—1879. Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Christo. 2 Bande. 1881, 1884.

Чрезвычайно глубокія и оригинальныя изслѣдованія Тейхмюллера по исторіи философіи являются превосходнымъ введеніемъ въ его собственную философскую систему. Тейхмюллера упрекали въ предвзятой оцѣнкѣ историческихъ судебъ философской мысли: въ нѣкоторыхъ случаяхъ систематикъ, въ самомъ дѣлѣ, подчиняетъ себѣ въ немъ историка, но, въ общемъ, мы ни у кого изъ многочисленныхъ историковъ философіи не найдемъ такой широкой и отчетливой перспективы на развитіе человѣческой мысли, основанной при томъ на всестороннемъ спеціальномъ изученіи всего фактическаго матеріала, какъ у Тейхмюллера. Если въ этой смѣлой, мастерски набросанной перспективѣ и исчезаютъ порою второстепенныя и мало существенныя особенности тѣхъ или иныхъ системъ, — этими особенностями дорожатъ какъ разъ больше всего рядовые историки философіи — то проникновеніе въ общій смыслъ и закономѣрность, господствующую надъ развитіемъ отвлеченныхъ идей отъ этого только выигрываетъ, а оцѣнка, которую даетъ крупнѣйшимъ произведеніямъ философской мысли прошлаго такой первоклассный умозрительный геній, какъ Тейхмюллеръ, заслуживаетъ самаго серьезнаго вниманія и интереса: вѣдь не слѣдуетъ забывать, что „il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit" — или „*σοφὸν εἶναι δεῖ τὸν ἐπιγνωσόμενον τὸν σοφόν.*"

2) „Противоположные элементы мірозданія — говоритъ рускій гегельянецъ Борисъ Чичеринъ — общее и частное, разумъ и матерія, связываются въ одно живое цѣлое конечнымъ единствомъ идеи, или духа". Политическіе мыслители древняго и новаго міра. Выпускъ II. Москва, 1897. Стр. 382.

Къ главѣ третьей.

I.

1) Diels. Fragmente der Vorsokratiker. II изд. T. I. 348: 45—48. *Λεύκιππος, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίνεσθαι εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων· μηδενὶ γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωρὶς τοῦ προσπίπτοντος εἰδώλου* (Aët. IV; 8, 10).

II.

1) См. „*Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*“ Св. Иренея Лионскаго (Кн. I, Гл. V).

2) Аналогичное опредѣленіе Бога даетъ Яковъ Беме: „ein begehrender Wille der Ewigkeit, der gehet in sich selber ein und suchet den Abgrund in sich selber“.

3) См. Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. Zweites Buch § 21. „Wem nun, durch alle diese Betrachtungen, auch in abstracto, mithin deutlich und sicher, die Erkenntniss geworden ist, welche in concreto Jeder unmittelbar, d. h. als Gefühl besitzt, dass nämlich das Wesen an sich seiner eigenen Erscheinung, welche als Vorstellung sich ihm sowohl durch seine Handlungen, als durch das bleibende Substrat dieser, seinen Leib, darstellt, sein W i l l e ist, der das Unmittelbarste seines Bewusstseyns ausmacht, als solches aber nicht völlig in die Form der Vorstellung, in welcher Objekt und Subjekt sich gegenüber stehen, eingegangen ist, sondern auf eine unmittelbare Weise, in der man Subjekt und Objekt nicht ganz deutlich unterscheidet, sich kund giebt, jedoch auch nicht im Ganzen, sondern nur in seinen einzelnen Akten dem Individuo selbst kenntlich wird: — wer, sage ich, mit mir diese Ueberzeugung gewonnen hat, dem wird sie, ganz von selbst, der Schlüssel werden zur Erkenntniss des innersten Wesens der gesammten Natur, indem er sie nun auch auf alle jene Erscheinungen überträgt, die ihm nicht, wie seine eigene, in unmittelbarer Erkenntniss neben der mittelbaren, sondern

bloss in letzterer, also bloss einseitig, als Vorstellung allein, gegeben sind. Nicht allein in denjenigen Erscheinungen, welche seiner eigenen ganz ähnlich sind, in Menschen und Thieren, wird er als ihr innerstes Wesen jenen nämlichen Willen anerkennen; sondern die fortgesetzte Reflexion wird ihn dahin leiten, auch die Kraft, welche in der Pflanze treibt und vegetirt, ja, die Kraft, durch welche der Krystall anschiesst, die, welche den Magnet zum Nordpol wendet, die, deren Schlag ihm aus der Berührung heterogener Metalle entgegenfährt, die, welche in den Wahlverwandtschaften der Stoffe als Fliehen und Suchen, Trennen und Vereinen erscheint, ja, zuletzt sogar die Schwere, welche in aller Materie so gewaltig strebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht, — diese Alle nur in der Erscheinung für verschieden, ihrem innern Wesen nach aber als das Selbe zu erkennen, als jenes ihm unmittelbar so intim und besser als alles Andere Bekannte, was da, wo es am deutlichsten hervortritt, Wille heisst. Diese Anwendung der Reflexion ist es allein, welche uns nicht mehr bei der Erscheinung stehen bleiben lässt, sondern hinüberführt zum Ding an sich. Erscheinung heisst Vorstellung, und weiter nichts: alle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles Objekt, ist Erscheinung. Ding an sich aber ist allein der Wille: als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern toto genere von ihr verschieden: er ist es, wovon alle Vorstellung, alles Objekt, die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektität ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen: er erscheint in jeder blindwirkenden Naturkraft: er auch erscheint im überlegten Handeln des Menschen; welcher beiden grosse Verschiedenheit doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden trifft" (Sämmtliche Werke herausgegeben v. E. Grisebach. Bd. I. S. 162, 163).

Содержаніе.

Глава первая.

Стр.

Значеніе вопроса объ основныхъ формахъ философскаго міропониманія . . . . 9—14

Глава вторая.

Классификаціи Лопатина и Тренделенбурга-Тейхмюллера . . . . 15—43

I.

Классификація Лопатина.

II.

Классификація Тренделенбурга-Тейхмюллера.

III.

Обоснованіе и оправданіе классификаціи Тейхмюллера съ точки зрѣнія персоналистической философіи.

IV.

Сравненіе классификацій Тейхмюллера и Лопатина.

V.

Скептицизмъ не есть типическая система философіи.

VI.

Матеріализмъ есть лишь одна изъ формъ общаго механическаго пониманія дѣйствительности.

6*

VII.

Въ основѣ идеализма, съ одной стороны, спиритуализма, съ другой, лежатъ различныя типическія концепціи сущаго.

VIII.

„Реалъ-идеализмъ“ Платона представляетъ собою одно изъ видоизмѣненій общаго идеалистическаго міропониманія. Въ немъ нельзя, поэтому, видѣть самостоятельной концепціи сущаго.

Глава третья.

Стр.

Опытъ дедукціи основныхъ рѣшеній проблемы сущаго изъ природы нашей познавательной дѣятельности 44—59

I.

Механическая, идеалистическая и спиритуалистическая концепціи сущаго.

II.

Невозможность иныхъ типическихъ концепцій сущаго.

Стр.

Примѣчанія . . . . 61—80

Указатель именъ . . . . 83—84

Экскурсъ:

Ученіе Спинозы о тождествѣ . . . . 71—77

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕНЪ.

Авенаріусъ Р. 75 пр.
Аристархъ Самосскій 62.
Аристотель 9, 33, 35, 38, 53, 61, 73.

Беме 79.
Бине 75 пр.
Бойль 29, 30.
Босковичъ 29.

Валентинъ 53.
Вундтъ 75 пр.

Галилей 73.
Гассенди 29.
Гегель 23, 35, 41, 69.
Геймансъ 75 пр.
Гераклидъ Понтскій 61.
Гераклитъ 28.
Гете 11.
Геффдингъ 75 пр.

Декартъ 73.
Демокритъ 29, 46, 79.
Джэмсъ 47.
Дильсъ 79.
Дюгемъ 61—62.

Іодль 75 пр.

Кабанисъ 55.
Кантъ 55.
Коперникъ 12, 61—62.

Ланге, А. 75 пр.
Левкиппъ 46.
Лейбницъ 3, 7, 10, 35, 36.
Лопатинъ 14, 15—21, 24—25, 29, 32, 34—35, 36, 38, 62—64, 75 пр.

Мюнстербергъ 75 пр.

Озе 68.
Оствальдъ 30, 71.

Паульсенъ 75 пр.
Платонъ 9, 23, 35, 38—43, 55, 69.
Протагоръ 28.

Рибо 75 пр.
Риль 75 пр.
Словацкій, Юлій 7.
Соловьевъ Вл. 75 пр.
Спенсеръ 74.
Спиноза 22, 23, 31—32, 66, 68, 69, 71—77.

Тейхмюллеръ 14, 15, 21—29, 32, 34, 38, 64—71, 75 пр.
Тетенсъ 53.
Толстой, Алексѣй 10—11.
Тренделенбургъ 15, 22, 23, 67, 68, 69.
Тэнъ 74.

Фельдеггъ 54.
Фехнеръ 71, 74.
Филолай 61.
Flourens 12, 62.